PETER SINGER
(editor)

TRATAT DE ETICĂ

Blackwell

POLIROM

Peter Singer
(editor)

TRATAT DE ETICĂ

Contribuţia traducătorilor:

Prof. univ. dr. Vasile Boari şi Raluca Mărincean (coordonatori), Raluca Mărincean (introducerea, capitolele 2, 12-15, 30, 31, 34 şi 45), Ioana Strat (capitolele 1 şi 3), Raluca Brendea (capitolele 4, 8-11 şi 25), Alina Gândilă (capitolele 5, 6, 16, 17, 20 şi 21), Claudia Ciubăncan (capitolele 7, 44 şi postfaţa), Veronica Grecu (capitolele 18 şi 19), Raluca Leonte (capitolul 22), Sergiu Gherghina (capitolele 23, 29 şi 32), Cristina Muntean (capitolul 24), Victor Cioară (capitolul 26), Mihaela Chereji (capitolul 27), Ioana Mureşan (capitolul 28), Alin Chindea, Claudiu Floroaie, Raluca Jurje (capitolul 33), Renata Mândruţ (capitolele 35-37 şi 39), Andreea Boca (capitolele 38, 43, 45 şi 46), Daria Bârsan (capitolele 40-42), Andreea Micu (capitolul 47)

Translated from Peter Singer (editor), *A Companion to Ethics*, First Edition

© 1991, 1993 by Blackwell Publishing Ltd
This edition is published by arrangement with **Blackwell Publishing Ltd**, Oxford.
Translated by **POLIROM** from the original English language version. Responsibility of the accuracy of the translation rests solely with **POLIROM** and is not the responsibility of Blackwell Publishing Ltd.

© 2006 by Editura POLIROM, pentru prezenta traducere

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4, P.O. BOX 266, 700506
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37, P.O. BOX 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

Tratat de etică / ed.: Peter Singer; trad. coord. de prof. univ. dr. Vasile Boari şi Raluca Mărincean; cuv. înainte de Vasile Boari. – Iaşi: Polirom, 2006

ISBN (10) 973-46-0243-8; ISBN (13) 978-973-46-0243-8

I. Singer Peter (ed.)
II. Boari, Vasile (trad.; pref.)
III. Mărincean, Raluca (trad.)

17

Printed in ROMANIA

PETER SINGER
(editor)

TRATAT DE ETICĂ

Traducere coordonată de prof. univ. dr. Vasile Boari
și Raluca Mărincean

Cuvânt înainte de Vasile Boari

POLIROM
2006

Cuprins

Unii susţin că morala se poate baza pe drepturi, în timp ce alţii cred că drepturile sunt derivate dintr-un principiu sau principii morale mai profunde. Oricare ar fi poziţia adoptată în această dezbatere, este acceptată pe scară largă ideea că un răspuns parţial la întrebarea despre cum trebuie să trăim este oferit de regula respectării drepturilor altora.

Partea a cincea: Etică aplicată

Aplicarea unei perspective etice în probleme specifice şi în situaţii practice (etică aplicată) reprezintă replica practică la teoriile abstracte de etică normativă analizate în partea a patra. În ultimele două decenii, etica aplicată a cunoscut o dezvoltare de o amploare deosebită, astfel încât o sistematizare a acesteia este imposibilă aici. De aceea, secţiunea de faţă conţine articole care tratează teme selectate pe baza importanţei practice şi a gradului în care aceste teme pot fi gândite dintr-o perspectivă etică. (Perspectiva etică nu poate ajuta la rezolvarea problemei dacă părţile sunt de acord asupra valorilor implicate şi au păreri diferite doar asupra faptelor.) Titlurile articolelor indică subiectul abordat de acestea suficient de clar pentru a nu mai fi nevoie de explicaţii suplimentare.

Partea a şasea: Natura eticii

În ciuda numeroaselor teorii etice dezvoltate în vederea normării comportamentului şi a numărului considerabil de scrieri care tratează aplicarea acestor teorii în practică, există încă nesiguranţa legată de ceea ce facem – şi avem dreptul să facem – atunci când formulăm judecăţi etice sau ne angajăm în dezbateri pe teme etice. Încercăm oare să stabilim care sunt faptele, aşa cum ar face-o un om de ştiinţă? Sau pur şi simplu dăm glas sentimentelor noastre sau ale societăţii ca întreg? În ce sens, dacă există unul, pot fi judecăţile morale adevărate sau false? Studierea acestor întrebări a condus la dezvoltarea unor teorii diferite de cele normative discutate în partea a patra, deoarece ele nu intenţionează să normeze comportamentul. Ele sunt mai degrabă teorii *despre* etică decât teorii *ale* eticii. De aceea, această ramură a filosofiei morale este cunoscută sub denumirea de metaetică; termenul sugerează că nu suntem implicaţi în etică, ci o analizăm, încercând să stabilim ce este ea, ce reguli de argumentare i se aplică, în ce mod pot fi considerate judecăţile etice drept false sau adevărate şi pe ce se pot baza ele, în cazul în care există o asemenea bază.

Partea a şaptea : Provocări şi critici

Cuvânt înainte
Relevanţa eticii în secolul XXI

„Secolul XXI va fi etic sau nu va fi deloc."
G. Lipovetsky, *Amurgul datoriei*

În primele decenii ale secolului XX, mai precis în anul 1916, John Dewey, unul dintre cei mai importanţi exponenţi ai filosofiei pragmatice din America, ne atrăgea atenţia, în lucrarea *Democracy and Education*, că, „de fapt, morala este la fel de cuprinzătoare ca şi acţiunile legate de raporturile noastre cu ceilalţi". „Morala – afirma el – se referă la întregul caracter, iar caracterul în ansamblu este identic cu omul în toate manifestările şi atitudinile sale concrete", după care conchidea că „aspectul moral şi cel social al conduitei sunt, în ultimă instanţă, identice"[1].

În ultimele decenii ale veacului trecut, un alt american, nu mai puţin celebru, Dwight Waldo, constata că secolul XX poate fi cu greu remarcat atât din punctul de vedere al respectării codurilor morale acceptate, cât şi al concentrării sale asupra investigaţiei etice. Din contra, el a fost remarcat tocmai printr-o decădere a respectării codurilor morale tradiţionale, un sentiment larg răspândit potrivit căruia moralitatea este „relativă", dacă nu cumva fără rost, şi o dispoziţie în a privi cercetarea etică drept frivolă, irelevantă. Aceste curente de gândire şi simţire au fost asociate cu o „prăbuşire" a credinţei religioase şi o creştere concomitentă a „credinţei" în ştiinţă şi în aura sa filosofică sau antifilosofică[2].

Ca şi J. Dewey, Waldo făcea parte din categoria persoanelor celor mai îndreptăţite să facă asemenea aprecieri. Fusese implicat în viaţa publică şi, timp de peste cinci decenii, principalul animator al şcolii americane de administraţie publică, iar preocupările sale politice şi academice au vizat, în mod constant, teme şi aspecte de ordin etic. În fine, viaţa i s-a desfăşurat pe toată întinderea a ceea ce Eric Hobsbawm avea să numească „secolul extremelor" (Waldo s-a născut în 1913 şi s-a stins din viaţă cu doar două luni înainte ca secolul să se sfârşească, în octombrie 2000).

Într-adevăr, în cea mai mare parte a lui, secolul XX a stat sub semnul neîncrederii în morală şi în etică, al nihilismului de sorginte nietzscheană, al relativismului etic şi moral, iar, în ultima parte, al gândirii postmoderniste, care a pus în cauză existenţa oricăror standarde, principii şi valori morale cu pretenţii de universalitate sau, ca să folosim o sintagmă a lui Albert Camus, a oricăror „absoluturi morale" şi chiar a moralei în sensul tradiţional al termenului.

---

1. J. Dewey, *Democraţie şi educaţie*, Editura Didactică şi Pedagogică, 1972, p. 302.
2. D. Waldo, *The Enterprise of Public Administration : a Summary View*, Chandler and Sharp Publication, 1980.

Cu toate acestea, aprecierile lui Waldo se vor dovedi, în cele din urmă, doar parţial adevărate. Deoarece, începând mai ales cu ultimul deceniu al secolului XX, are loc o puternică mişcare în sens invers. Etica revine în prim-plan. Apar proiecte grandioase, precum cele vizând eticile globale, iar dezbaterile pe probleme etice, cu deosebire cele vizând *applied ethics* (etica aplicată), iau o amploare fără precedent. Aproape concomitent apar fundaţii şi centre de cercetare în domeniul eticii, precum Foundation for Global Ethics, condusă de Hans Kung, sau Center for Global Ethics, în Statele Unite ale Americii, avându-l în frunte pe profesorul Leonard Swidler, şi proliferează codurile etice şi deontologice, comisiile şi comitetele de etică.

Se poate prin urmare vorbi, începând cu anii '90, despre o adevărată renaştere a eticii (şi a interesului pentru problemele morale şi etice).

Gilles Lipovetsky a sesizat această tendinţă într-un mod cât se poate de nuanţat. Să-i dăm cuvântul : „Un nume, un ideal uneşte cugetele şi însufleţeşte iarăşi democraţiile occidentale la acest sfârşit de mileniu : etica. De vreo zece ani, efectul etic este din ce în ce mai puternic, invadând mass-media, stimulând reflecţia filosofică, juridică şi deontologică, dând naştere la instituţii, aspiraţii şi practici colective inedite. Caritate mediatică, bioetică, acţiuni umanitare, salvarea mediului, impunerea moralei în afaceri, în politică şi în mass-media, dezbateri referitoare la avort şi la hărţuirea sexuală, la mesageriile erotice şi la codurile de limbaj «corect», cruciade împotriva drogului şi lupta antitabagică, pretutindeni revitalizarea valorilor şi spiritul de responsabilitate sunt invocate ca imperativul numărul unu al epocii : sfera etică a devenit oglinda privilegiată în care se descifrează noul spirit al timpului. Până nu demult, societăţile noastre erau electrizate de ideea eliberării individuale şi colective, morala fiind asimilată cu fariseismul şi cu represiunea burgheză. Această epocă a trecut... «secolul XXI va fi etic sau nu va fi deloc»”[1].

Aceste constatări sunt cu atât mai interesante şi mai demne de luat în seamă cu cât ele vin din partea unui autor care nu s-a ferit să-şi recunoască afinităţile pentru gândirea postmodernă în abordarea problemelor eticii.

Ce anume a determinat această resurgenţă a eticii şi a interesului pentru dezbaterile etice ? Mai mulţi factori trebuie luaţi aici în considerare.

Primul este criza profundă pe care o traversează lumea în care trăim. Cum se afirma în Declaraţia pentru o Etică Globală, adoptată de Parlamentul Religiilor Lumii, în anul 1993, la Chicago : „Lumea este în agonie. Agonia este într-atât de cuprinzătoare şi de penetrantă, încât suntem obligaţi să-i dezvăluim toate manifestările, subliniind astfel profunzimea crizei în care se află lumea”[2].

Al doilea factor îl reprezintă resurgenţa religiei la scară planetară. Cum inspirat se exprima Gilles Keppel : „Dumnezeu îşi ia revanşa”. După ce, la finele secolului al XIX-lea şi începutul celui următor, Nietzsche decretase „moartea lui Dumnezeu” (prin celebra afirmaţie : „Dumnezeu e mort”), astăzi asistăm la o evidentă tendinţă în sens contrar, o mişcare sesizată, de altfel, de numeroşi autori de prim-plan, printre care Samuel Huntington şi alţii.

Un alt factor ţine de experienţa însăşi, de viaţa reală cu numeroasele ei probleme şi aspecte : de la cele vizând guvernanţa globală sau ocrotirea mediului înconjurător şi până la cele vizând comportamentul faţă de semeni în cele mai diverse circumstanţe : politice, de afaceri etc. Cu alte cuvinte, viaţa însăşi presează, prin numeroasele şi dificilele probleme pe care le pune, ca etica să fie recunoscută şi luată în considerare. Experienţa actuală ne arată destul de limpede că cele mai multe dintre problemele cu care se confruntă lumea noastră nu pot fi rezolvate fără a face recurs la etică. Astfel încât, dacă admitem, în sens generic, că lumea în care trăim are o „problemă economică”, o „problemă politică”, o „problemă ecologică”, o „problemă de securitate globală”

1. G. Lipovetsky, *Amurgul datoriei*, Editura Babel, Bucureşti, 1996, p. 17.
2. Vezi H. Kung (coord.), *Yes to a Global Ethic*, New York, Londra, 1996.

ş.a.m.d., soluţionarea tuturor acestor probleme atârnă de modul în care este percepută şi rezolvată problema morală care, în acest fel, devine problema preeminentă a lumii noastre, alături – şi depinzând, în mare măsură, la rândul ei – de problema spirituală.

Un fapt pare, în orice caz, din ce în ce mai evident : marile şi micile probleme cu care se confruntă lumea în care trăim reclamă, în mod obligatoriu, recursul la etică şi la morală. Este interesant de remarcat că acest lucru a fost perceput chiar şi la nivelul simţului comun. Astfel, după evenimentele tragice din 11 septembrie 2001 din Statele Unite ale Americii, un membru al echipelor de salvare declara : „Ori vom accepta «Zece porunci» internaţionale ca obligatorii, ori vom pieri împreună”.

În aceste condiţii, relativismul etic se vede tot mai evident pus în dificultate (exponenţii lui au fost, de altfel, vehement contestaţi imediat după evenimentele din 11 septembrie), la fel cum postmodernismul începe tot mai mult să fie pus în cauză.

Daniel Bell, un nume de relief în aria ştiintelor politice, consideră, bunăoară, că postmodernismul, identificat ca fiind una dintre caracteristicile determinante ale ultimelor decenii ale secolului XX, astăzi aproape a ajuns la capăt şi asta pentru că pur şi simplu realitatea l-a pus în cauză. Prăbuşirea lumii comuniste şi sfârşitul marxismului, avântul unei ideologii apocaliptice, fundamentalismul islamic, care traversează frontierele naţionale, intervenţiile militare americane din Afganistan şi Irak, înspăimântătoarea creştere a genocidelor, cu masacrarea a 800.000 de tsuti în Rwanda într-o singură lună şi expulzarea a peste un milion de africani negri musulmani de către musulmanii arabi în regiunea Darfur din Sudan, toate aceste evenimente şi altele încă ridică chestiunile eticii şi ale răului pe care noi trebuie să-l înfruntăm : chestiunile moralei, de fapt şi de drept, acelea de a şti dacă se poate eventual justifica tortura şi acelea de a şti dacă răul (în sens absolut) este inerent naturii umane. În cursul istoriei sale, „umanitatea – remarca Bell – n-a încetat să se interogheze asupra acestor chestiuni, dar ele nu au fost niciodată rezolvate complet”[1].

Se poate spune, prin urmare, că timpurile pe care le trăim ne obligă, într-un fel, să revenim la fundamente. Fundamente pe care lumea actuală încearcă să le redescopere în plan spiritual şi moral. În aceste condiţii, într-adevăr, etica a devenit marea afacere a vremurilor noastre. Ea a fost ilustrată, în ultimul timp, printr-o creştere a interesului mass-media pentru problemele de etică, prin crearea a numeroase structuri şi asociaţii având ca obiectiv etica, prin asumarea de către comisii specializate ale ONU a problemelor etice globale etc. etc.

Cum era şi firesc, mediul cultural şi academic nu avea cum să rămână insensibil la această efervescenţă fără precedent. Dimpotrivă, era cât se poate de normal să se implice, prin persoanele sale calificate, în aceste dezbateri şi acţiuni de anvergură.

Eseurile de faţă, modest intitulate *A Companion to Ethics*, se înscriu în acest *trend* general ascendent care ar putea fi exprimat lapidar prin sloganul : „Înapoi la etică ! ”.

Lucrarea are câteva merite care se cuvine a fi subliniate. Este una dintre cele mai cuprinzătoare lucrări de etică din câte au fost produse vreodată de mintea omenească. Deşi editorul lucrării le considera modest eseuri, volumul cuprinde abordări pe cât de diverse, pe atât de consistente ideatic, ceea ce justifică întru totul numele de *Tratat de etică*, adoptat în ediţia românească. În fine, în scrierea acestei lucrări, au fost implicaţi 47 de cercetători, specialişti în etică, de pe toate continentele, fapt care conferă volumului anvergura unui veritabil tratat şi a unei întreprinderi globale.

Volumul, tradus cu ajutorul studenţilor de la specializările Limbi Moderne Aplicate şi Ştiinţe Politice, din ultimii ani de studiu, astăzi licenţiaţi în Litere şi Ştiinţe Politice sau masteranzi,

---

1. D. Bell, „La morale et le mal. Les deux cadres de la culture du XXI^{e} siècle”, în *Commentaire*, nr. 111, toamna 2005, p. 658.

reprezintă, într-adevăr, ceea ce şi-a propus să fie „un companion” în studiul problemelor etice pentru oricine este interesat de astfel de probleme.

Un tratat, se ştie, reprezintă modalitatea supremă de consacrare a unei discipline în plan ştiinţific şi academic, iar volumul de faţă nu face excepţie de la regulă. El reprezintă o lucrare indispensabilă pentru toţi cei care sunt interesaţi să cunoască stadiul, frământările, preocupările la care a ajuns una dintre disciplinele cele mai vechi şi mai relevante din istoria umanităţii într-un timp în care, cum spune Carl F.H. Henry, etica a devenit „o cerinţă incisivă şi universală pentru supravieţuirea ca specie” a umanităţii.

Prof. univ. dr. Vasile Boari

Introducere

Titlul *A Companion to Ethics* poate sugera un volum cu articole scurte, aranjate în ordine alfabetică, conţinând informaţii sumare despre curente teoretice, idei şi personalităţi din domeniul eticii. După cum o arată şi cuprinsul, volumul de faţă este foarte diferit. El cuprinde 47 de eseuri originale. Aceste eseuri analizează originile eticii, marile tradiţii etice şi teorii care prescriu comportamentul uman, dezbat anumite probleme specifice şi natura eticii înseşi. (În conformitate cu utilizarea curentă, în această carte, termenul *etică* va denumi nu numai studiul moralei – sinonim pentru *filosofia morală* –, ci şi obiectul acestui studiu, adică *morala*.)

Am optat pentru această organizare a volumului deoarece este extrem de important ca etica să nu fie tratată ca ceva îndepărtat de viaţa reală, ca o disciplină al cărei studiu le este încredinţat unor savanţi închişi în turnurile de fildeş ale universităţilor. Etica vorbeşte despre valori, despre bine şi rău. Nu putem evita implicarea în etică, întrucât ceea ce facem – şi ceea ce nu facem – poate fi oricând subiectul unei evaluări de natură etică. Oricare persoană care se gândeşte la ceea ce trebuie sau ceea ce nu trebuie să facă este, în mod conştient sau nu, implicată în etică. Gândindu-ne mai serios la aceste probleme, am putea începe să ne explorăm propriile valori călăuzitoare, dar vom călători, în acelaşi timp, pe căi străbătute de mulţi alţi gânditori, din diverse culturi, timp de mai mult de două mii de ani. Într-o astfel de călătorie avem nevoie de un ghid capabil să ne ofere informaţii despre drumul pe care îl vom străbate, despre felul cum a fost construit, despre răscrucile unde oamenii au ales alte căi şi despre cei care au mai umblat pe aici înaintea noastră. Şi mai valoros este totuşi un companion de drum care să ne stimuleze gândirea în legătură cu drumul pe care îl vom parcurge şi să ne avertizeze asupra capcanelor şi fundăturilor care au oprit înaintarea altora.

Aşadar, cel mai bun mod de folosire al acestei cărţi începe cu studierea cuprinsului, un fel de hartă a volumului care oferă note explicative acolo unde harta ar putea părea neclară pentru cei încă nefamiliarizaţi cu teritoriul. Apoi, în funcţie de interesul fiecăruia, puteţi să începeţi cu începutul şi să străbateţi drumul până la capăt sau puteţi alege să citiţi anumite eseuri cu subiecte care vă interesează în mod deosebit. Dacă doriţi să găsiţi un anumit subiect care nu este menţionat în cuprins, puteţi consulta indexul. Acesta este organizat în aşa fel încât să puteţi găsi cu uşurinţă nu numai concepte şi teorii specifice, ca, de exemplu, dreptatea sau utilitarismul, ci şi aspecte particulare ale acestor teme. Astfel, pentru tema „uciderea" v-aţi găsi alături de intrarea principală şi subintrări care vă vor conduce la discuţii asupra aspectelor etice ale uciderii în budism, hinduism şi jainism, la distincţia între a ucide şi a lăsa să moară, la eutansie şi uciderea în război, la analiza uciderii prin prisma teoriilor consecinţialiste, deontologice, utilitariste şi a teoriilor etice bazate pe conceptul de *virtute*, precum şi la problema uciderii în societăţile de mici dimensiuni. În plus, veţi găsi trimiteri la subiectul pedepsei capitale şi al crimei, care au intrări separate în index. Sper că, astfel, volumul va fi, în acelaşi timp, o carte uşor de citit şi o lucrare de referinţă.

Alegerea unui companion de drum este o problemă de opţiune personală ; la fel a fost şi alegerea subiectelor şi a autorilor incluşi în acest volum. Am încercat să îmi lărgesc aria de preferinţe, acoperind tradiţii care, în mod sigur, nu îmi aparţin şi incluzând autori cu ale căror

păreri mă aşteptam să nu fiu de acord (şi aşteptările nu mi-au fost contrazise). Totuşi, nu poate exista o selecţie complet obiectivă şi imparţială a temelor şi a autorilor. Un alt editor ar fi realizat, poate, un volum total diferit. Am fost crescut într-o societate occidentală, vorbitoare de limbă engleză şi am fost educat în tradiţia filosofică occidentală ; nu aş fi competent să coordonez un volum care să ofere un spaţiu egal şi altor tradiţii. În cadrul acestei tradiţii filosofice vestice, deşi nimeni nu poate pretinde că este imun la curentele intelectuale, am încercat să mă axez mai degrabă pe eternele întrebări fundamentale ale gândirii etice decât pe problemele care sunt la modă la ora actuală.

Peter Singer

Mulţumiri

Recunoştinţa mea se îndreaptă către multe persoane. În primul rând şi în mod evident, trebuie aduse mulţumiri autorilor, nu numai pentru că au găsit timpul de a-şi scrie articolele, ci şi pentru că au fost de acord să le revizuiască în funcţie de părerile mele despre cum ar trebui să arate acest volum. În mod mai puţin evident, Stephan Chambers de la Basil Blackwell m-a convins să realizez acest volum ; fără iniţiativa lui, volumul nu ar fi existat. Alyn Shipton s-a ocupat apoi de procesul de editare şi a fost o sursă nepreţuită de încurajare şi de sfaturi. Richard Beatty s-a ocupat de tehnoredactare cu mare talent şi cu o lăudabilă atenţie pentru detalii. În sfârşit, Dale Jamieson şi R.M. Hare au fost consultanţi de editare neoficiali pe tot parcursul realizării acestui volum. Fără ei, editarea ar fi fost mult mai dificilă, iar produsul final ar fi avut, în mod sigur, o calitate inferioară.

Peter Singer
decembrie 1990

Despre autorii articolelor

Brenda Almond este lector de filosofie şi educaţie la University of Hull. Este coeditor la *Journal of Applied Philosophy*. *Moral Concerns* şi *The Philosophical Quest* sunt două dintre cărţile ei.

Kurt Baier predă în cadrul Departamentului de Filosofie de la University of Pittsburgh. Este autorul cărţii *The Moral Point of View* şi al unor lucrări din domeniul filosofiei morale, politice şi legale.

Raymond A. Belliotti este profesor de filosofie la SUNY Fredonia State University şi este şi avocat. Articolele sale din domeniul filosofiei dreptului, al filosofiei politice şi al eticii au fost publicate, în numeroase reviste.

Jonathan Berg este lector de filosofie la University of Haifa şi se ocupă de studiul logicii filosofice şi al filosofiei aplicate.

Puruşottama Bilimoria predă în cadrul Facultăţii de Ştiinţe Umaniste din cadrul Deakin University din Victoria, Australia. Este autorul lucrării *Sabdapramāǹa Word and Knowledge*, se ocupă de studiul filosofiei indiene, al eticii, al hermeneuticii interculturale şi al filosofiei religiilor. Este coordonatorul unei serii de cărţi asupra *Gândirii indiene*.

Bernard Boxill predă în cadrul Facultăţii de Filosofie a University of North Carolina, Chapel Hill. Este autorul cărţii *Blacks and Social Justice* şi se ocupă de studiul filosofiei politice.

Stephen Buckle este lector de filosofie la La Trobe University din Victoria, Australia. Este autorul cărţii *Natural Law and the Theory of Property : Grotius to Hume* şi coeditor al lucrării *Embryo Experimentation*.

C.A.J. Coady este profesor de filosofie şi director al Centre for Philosophy and Public Issues din cadrul University of Melbourne. A publicat numeroase lucrări în domeniul epistemologiei, eticii şi al filosofiei politice şi se preocupă în mod special de problemele legate de violenţa politică.

Jonathan Dancy este lector de filosofie la University of Keele. Este autorul lucrărilor *An Introduction to Contemporary Epistemology* şi *Berkeley : an Introduction* şi al unei cărţi de teorie morală, aflată în curs de apariţie.

Nancy Davis este conferenţiar de filosofie şi asociat al Centre for Values and Social Policy din cadrul University of Colorado, Boulder. Interesele şi publicaţiile sale sunt mai ales în domeniul teoriei morale, al eticii aplicate (inclusiv al bioeticii) şi al metodologiei morale.

M.W. Padmasiri de Silva, fost profesor de filosofie la University of Peradeniya, Sri Lanka, predă acum filosofie la National University of Singapore. Printre publicaţiile sale se numără : *Buddhist and Freudian Psychology*, *An Introduction to Buddhist Psychology* şi *Tangles and Webs*.

Nigel Dower predă în cadrul Facultăţii de Filosofie a University of Aberdeen. Este autorul cărţii *World Poverty – Challenge and Response* şi editor al lucrării *Ethics and Environmental Responsibility*. Interesele sale se îndreaptă mai ales spre domeniul eticii în relaţiile internaţionale.

Robert Elliot predă în cadrul Facultăţii de Filosofie a University of New England, Armidale, Australia. Este coeditor al lucrării *Environmental Ethics : A Collection of Readings* şi a publicat articole pe teme de etică ecologică, metaetică, filosofia educaţiei şi filosofia minţii.

Robert Goodin este profesor la Research School of Social Sciences din cadrul Australian National University. Este editor asociat la revista *Ethics* şi autor a numeroase cărţi din domeniul teoriei politice şi al eticii aplicate, inclusiv al recentei apariţii : *No Smoking : The Ethical Issues*.

Jean Grimshaw predă în cadrul Facultăţii de Ştiinţe Umaniste a Bristol Polytechnic. Este autoarea cărţii *Feminist Philosophers : Women's Perspectives on Philosophical Traditions* şi lucrează în domeniul filosofiei, al studiilor culturale şi al studiilor de gen.

Lori Gruen este doctorandă în filosofie la University of Colorado, Boulder, unde lucrează în cadrul Centre for Values and Social Policy. Este coautoare a volumului *Animal Liberation : A Graphic Guide*, a publicat articole pe teme etice legate de femei, animale şi mediu şi a scris lucrări mai ales în domeniul feminismului şi al ştiinţei.

John Haldane este lector de filosofie morală la University of St Andrews, fiind şi director al Centre for Philosophy and Public Affairs. Este autorul a numeroase publicaţii în care abordează subiecte din diverse domenii ale filosofiei.

Chad Hansen este profesor de filosofie la University of Vermont. A petrecut mai mult de şapte ani în Asia şi vorbeşte cantoneza, mandarina şi japoneza. Printre lucrările publicate se numără *Language and Logic in Ancient China* şi *A Daoist Theory of Chinese Thought*, precum şi numeroase articole legate de filosofia chineză.

R.M. Hare este profesor la University of Florida şi profesor emerit de filosofie morală la University of Oxford. Printre cărţile sale se numără : *The Language of Morals*, *Freedom and Reason* şi *Moral Thinking*.

Dale Jamieson este conferenţiar şi director al Centre for Values and Social Policy din cadrul University of Colorado. Este autorul a numeroase articole care abordează subiecte din diverse domenii ale filosofiei şi coeditor al lucrării *Interpretation and Explanation in the Study of Animal Behavior.*

Menachem Kellner predă în cadrul Facultăţii de Istorie şi Filosofie Iudaică a University of Haifa. Este editorul lucrării *Contemporary Jewish Ethics*, traducător al cărţii *Isaac Abravanel's Principles of Faith* şi autor al volumelor : *Dogma in Medieval Jewish Thought*, *Maimonides on Human Perfection*, *Maimonides on Judaism and the Jewish People*, precum şi al unor eseuri despre gândirea iudaică medievală şi modernă.

Helga Kuhse este cercetătoare în cadrul Centre for Human Bioethics al Monash University. Este autoarea lucrării *The Santicty-of-Life Doctrine in Medicine* şi coautoare (împreună cu Peter Singer) a cărţii *Should the Baby Live ?*

Will Kymlicka este deţinătorul unei burse de cercetare oferită de University of Toronto. Este autorul lucrărilor : *Liberalism, Community, and Culture* şi *Contemporary Political Philosophy.*

Hugh LaFollette este profesor de filosofie la East Tennessee State University. A publicat eseuri pe teme de etică şi filosofie politică şi lucrează în prezent la o carte intitulată *Just Good Friends*.

Gerald A. Larue este profesor emerit de istorie biblică şi arheologie şi profesor asociat de gerontologie la University of Southern California, Los Angeles. Cea mai recentă lucrare publicată este *Ancient Myth and Modern Life*.

Jeff McMahan este conferenţiar la University of Ilinois, Urbana, unde predă filosofie. Lucrează în prezent la două cărţi : *The Ethics of Killing* şi *The Ethics of War and Nuclear Deterrence.*

Mary Midgley, fost conferenţiar la University of Newcastle on Tyne, unde preda filosofie este autoarea lucrărilor *Beast and Man*, *Wickedness* şi a altor cărţi pe probleme de etică, evoluţie şi natură umană.

Azim Nanji este profesor şi şef al Departamentului de Relige din cadrul University of Florida. Este specialist în studiul culturii şi filosofiei islamice şi autor a numeroase cărţi şi articole legate de Islam şi studii comparative. Lucrările sale cele mai recente tratează valorile culturale şi etice ale Islamului în context istoric şi modern.

Onora O'Neill predă în cadrul Facultăţii de Filosofie a University of Essex. Este autoarea cărţilor *Faces of Hunger* şi *Constructions of Reason* şi se ocupă de studiul eticii, al fiolozofiei politice şi al filosofiei lui Kant.

Gregory Pence predă cursuri de medicină şi filosofie în cadrul University of Alabama. A publicat *Classic Cases in Medical Ethics* şi o analiză critică a lucrărilor care se ocupă de virtuţi.

Philip Pettit este şef de Catedră la Research School of Social Sciences din cadrul National Australian University. Printre cele mai recente cărţi publicate se numără *Not Just Deserts : A Republican Theory of Criminal Justice*, scrisă împreună cu John Braithwaite.

Charles R. Pigden predă în cadrul Facultăţii de Filosofie a University of Otago. Printre lucrările sale se numără : „Logic and the autonomy of ethics" şi „Anscombe on «ought»". Se ocupă de studiul metaeticii, al filosofiei logicii şi al filosofiei literaturii.

Ronald Preston, fost preot canonic la Catedrala din Manchester, este profesor emerit de teologie socială şi pastorală la University of Manchester. Printre cărţile sale se numără *Religion and the Persistence of Capitalism*, *Church and Society in the Late Twentieth Century* şi *The Future of Christian Ethics*.

James Rachels este profesor de filosofie la University of Alabama, Birmingham. Este autorul lucrărilor *The End of Life : Euthanasia and Morality* şi *Created from Animals : The Moral Implications of Darwinism.*

Christopher Rowe este şeful Catedrei de Filosofie Antică şi Greacă a University of Bristol. Este autorul lucrării *Plato* şi al unui comentariu asupra operei *Phaedrus* a lui Platon. Se ocupă şi de studiul filosofiei etice şi politice a lui Aristotel.

Michael Ruse predă în cadrul Facultăţilor de Filosofie şi Zoologie ale University of Guelph, Ontario. Cea mai recentă carte a sa este *The Darwinian Paradigm : Essays on its History, Philosophy and Religious Implications*. În prezent lucrează la o carte pe tema progresului în biologia evoluţionistă.

J.B. Schneewind, şeful Catedrei de Filosofie a Johns Hopkins University, este autorul lucrării *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy* şi coordonator al cărţii *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*.

George Silberbauer a deţinut în trecut funcţii administrative in Botswana şi lucrează acum la Facultatea de Antropologie şi Sociologie a Monash University. Este autorul lurărilor : *Bushman Survey Report*, *Hunter and Habitat in the Central Kalahari Desert* şi *Cazadores del Desierto* şi activează în domenii precum managementul dezastrelor, socioecologia şi filosofia ştiinţei sociale.

Peter Singer este profesor de filosofie şi director al Centre for Humane Bioethics al Monash University, Melbourne. Printre cărţile sale se numără : *Democray and Disobedience*, *Animal Liberation*, *Practical Ethics*, *The Expanding Circle*, *Marx*, *Hegel*, *The Reproduction Revolution* (împreună cu Deane Wells) şi *Should the Baby Live ?* (împreună cu Helga Kuhse). În prezent editează împreună cu Helga Kuhse *Bioethics*, o revistă internaţională publicată de Basil Blackwell.

Michael Smith predă în cadrul Facultăţii de Filosofie a Monash University şi a predat în trecut la University of Oxford şi Princeton University. Este autorul lucrării *The Moral Problem* (în curs de apariţie) şi al altor articole pe teme de etică şi psihologie morală.

Robert C. Solomon este profesor de filosofie la University of Texas, Austin. Este autorul mai multor lucrări pe teme legate de etica afacerilor, printre care : *Above the Bottom Line, It's Good Business* şi *Ethics and Excelence*. A mai publicat : *The Passions*, *In the Spirit of Hegel*, *About Love* şi *A Passion for Justice.*

C.L. Ten este lector de filosofie la Monash University. Este autorul lucrărilor *Mill on Libery* şi *Crime*, *Guilt*, *and Punishment*.

Laurence Thomas predă în cadrul Facultăţilor de Filosofie şi Ştiinţe Politice ale Syracuse University şi este autorul lucrării *Living Morally : A Psychology of Moral Character* (Temple University Press, 1979), precum şi a numeroase articole pe teme de filosofie morală şi socială.

Mary Anne Warren predă în cadrul Facultăţii de Filosofie a San Francisco University State. Printre lucrările ei se numără *The Nature of Woman : An Encyclopedia and Guide to the Literature* şi *Gendercide : The Implication of Sex Selection*.

David B. Wong predă în cadrul Facultăţii de Filosofie a Brandeis University. Este autorul cărţii *Moral Relativity* şi se ocupă de studiul teoriei etice, al istoriei filosofiei, al eticii comparate şi al filosofiei chineze.

Allen Wood este profesor de filosofie la Cornell University. Este autorul a numeroase cărţi şi articole, în special în domeniul filosofiei istoriei germane din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, cum ar fi *Kant's Moral Religion*, *Kant's Rational Theology*, *Karl Marx* şi *Hegel's Ethical Thought*.

Robert Young este membru al Facultăţii de Filosofie din cadrul La Trobe University, Melbourne. A publicat lucrări în domeniul filosofiei religiilor, al metafizicii, al eticii, al filosofiei sociale şi politice.

Partea întâi

Rădăcinile

— 1 —

Originile eticii

Mary Midgley

i. În căutarea unei justificări

Care sunt originile eticii ? Aici se combină două întrebări foarte diferite, una legată de faptul istoric, alta privind autoritatea. Nerăbdarea de a răspunde celor două întrebări a condus la crearea multor mituri tradiţionale despre originile universului. Aceste mituri descriu nu doar cum a apărut omul, ci şi de ce viaţa sa este atât de grea, de dureroasă, de confuză, de conflictuală. Ciocnirile şi dezastrele primordiale despre care se vorbeşte au menirea – adesea, poate, în mod esenţial – să explice de ce oamenii trebuie sa trăiască după reguli care le pot reprima dorinţele. Ambele întrebări încă persistă. De câteva secole, teoreticienii au încercat cu insistenţă să le găsească răspuns în termeni mai literali şi mai sistematici.

Această cercetare nu izvorăşte doar din curiozitate sau din dorinţa de a dovedi că regulile nu sunt necesare, deşi acestea constituie motive temeinice. Probabil ea e determinată în mod esenţial de conflictele din interiorul eticii sau al moralei înseşi. (Nu voi face nici o distincţie între aceşti doi termeni în articolul de faţă.) În orice cultură, obligaţiile acceptate se ciocnesc uneori, fiind nevoie de principii mai profunde, mai generale care să medieze conflictul. Oamenii caută esenţa diferitelor reguli implicate şi încearcă să le pună în balanţă. Această căutare îi determină adesea să recurgă, la scară largă, la un arbitru suprem – esenţa moralei în ansamblu.

De aceea întrebarea noastră iniţială este atât de complexă. A întreba care sunt originile eticii nu este la fel cu a întreba cum au apărut meteoriţii. Înseamnă să întrebi de ce noi trebuie acum să-i respectăm regulile. (Morala nu se rezumă, de fapt, la reguli, însă ne putem concentra asupra lor pentru moment, deoarece ele sunt adesea punctul de la care pornesc conflictele.) Pentru a răspunde acestei întrebări, trebuie să ne imaginăm cum ar fi viaţa fără aceste reguli, iar acest lucru ridică, în mod inevitabil, întrebări despre origini. Oamenii au tendinţa de a privi înapoi, întrebându-se dacă nu a existat odată o stare neconflictuală înainte ca regulile să fie impuse, o stare în care nu era nevoie de reguli pentru că, poate, nimeni nu a vrut niciodată să facă ceva rău. Apoi se întreabă : „Cum s-a ajuns la pierderea stării anterioare eticii ? Ne putem întoarce la ea ? ”.

În cultura noastră, au fost acceptate pe larg două răspunsuri generale la aceste două întrebări. Unul – elaborat în principal de greci şi de Hobbes – explică etica pur şi simplu

ca pe un dispozitiv de vigilenţă egocentristă ; mitul originii sale este contractul social. Acesta percepe starea anterioară eticii ca pe una de solitudine, dezastrul primordial declanşându-se atunci când oamenii au început să se cunoască unul pe altul. În momentul în care au făcut-o, conflictul a fost inevitabil, iar starea naturală a devenit atunci, aşa cum a descris-o Hobbes, „un război al tuturor împotriva tuturor" (1651, partea întâi, capitolul 13, p. 64), deşi, aşa cum sublinia Rousseau, ei nu fuseseră ostili unul faţă de celălalt înainte de interacţiune (1762, pp. 188, 194 ; 1754, partea întâi). Însăşi supravieţuirea, nemaivorbind de ordinea socială, a devenit posibilă doar datorită regulilor la care s-a ajuns printr-o negociere nedorită. (Această variantă a fost, desigur, acceptată de obicei la modul simbolic, nu literal.) Cealaltă variantă, de origine creştină, explică morala ca pe o încercare umană necesară de a alinia natura noastră imperfectă la voinţa divină. Mitul originii este Căderea Omului, care a produs acea imperfecţiune în natura noastră aşa cum a fost descrisă – din nou, simbolic – în Facere.

Simplitatea însăşi este întotdeauna bine-venită într-o lume confuză, aşa că popularitatea acestor două variante nu este surprinzătoare. Dar simple relatări nu pot explica cu adevărat fapte complexe şi a devenit clar deja că nici unul dintre aceste două clişee generale nu poate răspunde întrebărilor noastre. Varianta creştină deplasează problema în loc să-i ofere o rezolvare, din moment ce încă nu am aflat de ce trebuie să-l ascultăm pe Dumnezeu. Învăţătura creştină are, desigur, multe de spus în acest sens, dar ceea ce spune este complex şi nu poate să-şi menţină simplitatea atrăgătoare odată ce se ridică problema autorităţii. Nu voi discuta aici relaţiile deosebit de importante dintre etică şi religie (vezi capitolul 46, „Cum ar putea etica să depindă de religie ?"). Dar este important de ştiut că acest răspuns creştin nu implică doar obligaţia noastră de a-L asculta pe Dumnezeu cu naivitate din poziţia Sa de Creator Atotputernic – fapt care nu ar conferi autoritate morală. Dacă o fiinţă malefică ne-ar fi creat cu scopuri malefice, nu ar trebui să ne gândim că avem *datoria* să ascultăm de acea fiinţă, oricare ar fi raţiunea care ne-ar îndemna să o facem. Ideea de Dumnezeu nu se rezumă doar la o astfel de fiinţă, ci cristalizează un întreg ansamblu de idealuri şi standarde foarte complexe care se află în spatele regulilor morale şi le conferă semnificaţie. Însă chiar autoritatea acestor idealuri şi standarde face obiectul investigaţiei noastre. Aşadar întrebarea nu are încă răspuns.

ii. Tentaţia egoismului şi contractul social

Ideea că etica nu este decât un contract încheiat pe baza vigilenţei egoiste e, într-adevăr, mult mai simplă, dar tocmai din acest motiv este mult prea nefondată pentru a explica adevăratele complexităţi ale eticii. Ar putea fi posibil ca o societate perfect uniformă de egoişti vigilenţi, dacă ar exista vreodată, să inventeze instituţii de asigurare reciprocă care ar arăta ca majoritatea celor existente în societăţile umane reale. Şi este cert că aceşti egoişti prudenţi ar evita multe dintre atrocităţile pe care oamenii le comit în realitate, deoarece nechibzuinţa şi imprudenţa specific umane agravează în mod constant efectele negative ale viciilor noastre.

Însă acest lucru nu poate însemna că morala, aşa cum există pretutindeni, izvorăşte doar din acest egoism prevăzător. Există mai multe motive pentru care acest lucru este imposibil, dar eu voi menţiona doar două. (Pentru continuarea discuţiei, vezi capitolul 16, „Egoismul”.)

1) Primul are la bază un defect uman evident. Oamenii nu sunt, pur şi simplu, atât de prudenţi sau de constanţi cum ar sugera această variantă. Nici cea mai moderată formă de comportament decent manifestat în realitate de oameni nu ar fi posibilă dacă s-ar baza exclusiv pe aceste trăsături.

2) Al doilea motiv este reprezentat de o serie de calităţi umane la fel de bine cunoscute. Oamenii care fac efortul de a se comporta decent în mod manifest sunt adesea mânaţi de motive cu totul diferite, care reies direct din consideraţia faţă de pretenţiile altora. Ei acţionează dintr-un simţ al dreptăţii, din prietenie, loialitate, compasiune, gratitudine, generozitate, simpatie, afecţiune familială şi alte asemenea – calităţi care sunt recunoscute şi preţuite în majoritatea societăţilor umane. Teoreticieni individualişti precum Hobbes explică uneori acest fapt susţinând că aceste aşa-zise motive nu sunt reale, ci doar concepte lipsite de substanţă. Însă este greu să ne imaginăm cum au putut fi inventate concepte care au ajuns să fie folosite în mod curent din motive inexistente. Şi cu atât mai derutant este cum ar putea cineva să pretindă că a fost vreodată influenţat de acestea.

Am menţionat această explicaţie egoistă deoarece, în ciuda defectelor sale majore, are o influenţă foarte mare în zilele noastre. Întrebând despre originile eticii, oamenii moderni ar putea folosi, probabil, în mod inconştient limbajul său. Ei îşi vor formula întrebarea în formă hobbesiană : „Cum este posibil ca o societate primară de egoişti să fie împovărată de reguli care impun consideraţie faţă de semeni ? ”. Dificultăţile apăsătoare care decurg din această abordare vor deveni mai clare pe parcurs.

iii. Argumente morale şi argumente faptice

Ni s-ar putea cere să acceptăm individualismul extrem pe baze pur ştiinţifice, ca pe o descoperire autentică. Ar putea fi privită, astfel, ca o informaţie despre cum au apărut, de fapt, oamenii. Astăzi, acest argument are la bază în mod obişnuit ideea de evoluţie a tuturor speciilor prin „supravieţuirea celui mai puternic” în competiţia acerbă dintre indivizi. Se consideră că acest proces i-a transformat în atomi sociali izolaţi şi complet egoişti. De aceea – spre deosebire de toate relatările anterioare despre origini –, acest tablou care descrie atât de mult faptele este considerat nu un mit, ci o relatare pur ştiinţifică.

Ar trebui să fim sceptici în privinţa acestei afirmaţii. În forma neprelucrată de mai sus, mitul pseudodarwinist conţine cel puţin tot atât simbolism emotiv regăsit în ideologiile actuale şi tot atâta propagandă în favoarea îngustelor idealurilor sociale contemporane ca şi predecesoarea sa, varianta contractului social. Mai încorporează şi câteva dovezi şi principii pur ştiinţifice, dar ignoră şi alterează mult mai mult decât foloseşte. Se îndepărtează mult de ştiinţa contemporană mai ales sub două aspecte : în primul rând, sub acela al noţiunii sale de *competiţie* extrem de dramatizată şi de fantezistă, iar în cel

de-al doilea, sub aspectul locului ciudat de predominant pe care îl conferă propriei noastre specii în procesul evoluţiei.

1) Este esenţial să distingem între simplul fapt care este „competiţia” şi complexul de motive umane pe care ideologia contemporană le validează drept caracteristice competitorilor. Se poate spune despre oricare două organisme că sunt „în competiţie” dacă ele doresc sau au nevoie de ceva pe care nu îl pot avea amândouă. Însă nu se poate spune că se află în competiţie decât în cazul în care fiecare ştie acest lucru şi reacţionează, încercând în mod intenţionat să îl învingă pe celălalt. Întrucât majoritatea copleşitoare a organismelor este reprezentată de plante, bacterii etc., care nu au conştiinţă, însăşi posibilitatea unei competiţii conştiente şi ostile este foarte rară în natură. Mai mult, atât la nivel conştient, cât şi la nivel inconştient, toate procesele vitale depind de o bază imensă de cooperare armonioasă necesară pentru a construi sistemul complex în cadrul căruia mult mai neverosimilul fenomen al competiţiei să devină posibil. Competiţia este reală, dar în mod necesar limitată. De exemplu, plantele dintr-un anumit ecosistem se află în mod normal în interdependenţă atât unele cu altele, cât şi cu animalele a căror hrană o constituie, iar acele animale sunt în interdependenţă atât unele faţă de altele, cât şi faţă de prădătorii lor. Dacă în natură ar fi existat cu adevărat un „război al tuturor împotriva tuturor”, biosfera nu s-ar fi putut dezvolta niciodată. Aşadar, nu este surprinzător că viaţa conştientă, care izvorăşte dintr-un astfel de mediu, acţionează, de fapt, mai mult în sens cooperativ decât competitiv. Iar dacă ne vom gândi la motivaţia creaturilor sociale, vom vedea clar că motivaţiile de cooperare conferă structura de bază a comportamentului lor.

2) Multe versiuni cunoscute ale mitului pseudodarwinist (deşi nu toate) prezintă procesul de evoluţie ca pe o piramidă sau scară care funcţionează cu scopul de a situa OMUL în vârful său, iar uneori este programată pentru a situa OMUL într-un „punct omega” îndepărtat care urmează să glorifice idealurile umane ale Occidentului contemporan. Această noţiune nu are nici o bază în teoria pur biologică a zilelor noastre (Midgley, 1985). Biologia de astăzi descrie formele de viaţă foarte diferit, după modelul propus de Darwin în *Originea speciilor*, ca ramificaţii ale unui arbust care pornesc de la o rădăcină comună cu scopul de a umple eventualele nişe, dar fără o anumită direcţie ascendentă. Imaginea piramidei a fost propusă de J.-B. Lamarck şi dezvoltată de Teilhard de Chardin ; ea nu aparţine ştiinţei moderne, ci metafizicii tradiţionale. Desigur, acest lucru nu o desfiinţează. Dar, pentru că perspectivele asupra naturii umane asociate ei sunt considerate, în general, „ştiinţifice”, este destul de important ca noi să evaluăm poziţia acestor vederi şi să le punem în relaţie cu întrebările noastre despre originea eticii.

iv. Fantezii dualiste

Aceste întrebări au început să devină pregnante din momentul în care s-a considerat general valabil că specia noastră a luat naştere din altele, pe care le numim simplu „animale”. În cultura noastră, bariera speciilor mai este privită în mod obişnuit ca hotarul tărâmului moral, iar doctrinele metafizice au fost create tocmai pentru a proteja acest hotar. Creştinii, spre deosebire de budişti, consideră că sufletele, sălaşul tuturor

facultăţilor pe care le slăvim, aparţin doar fiinţelor umane. Orice legătură între specia noastră şi celelalte era considerată degradantă pentru om, sugerând că spiritualitatea noastră nu era „într-adevăr" decât o serie de reacţii animalice. Această idee de animalitate ca principiu străin, foarte îndepărtat de spirit este una străveche, folosită adesea pentru a dramatiza conflicte psihologice intense între virtuţi şi „bestia interioară". Sufletul uman apare atunci ca un intrus izolat în cosmosul fizic, un străin aflat departe de căminul său.

Acest dualism acut şi simplu a fost important pentru Platon şi pentru primii gânditori creştini. Astăzi are, probabil, mai puţină influenţă. Atitudinea sa dezaprobatoare faţă de motivele naturale nu a avut succes, iar pe plan teoretic se confruntă cu mari dificultăţi în explicarea relaţiei dintre suflet şi trup. Totuşi, se pare că dualismul serveşte ca premisă pentru anumite subiecte de discuţie, în special pentru opinia noastră despre alte animale. Aristotel l-a înfruntat pe Platon propunându-i o metafizică mult mai puţin discordantă care să reconcilieze diversele aspecte atât ale individualităţii umane, cât şi ale lumii exterioare. Sfântul Toma a mers pe aceeaşi linie, iar gândirea recentă a urmat în general acelaşi traseu. Însă această abordare mai monistă nu a reuşit să conceapă cum este posibil ca fiinţele umane să se fi dezvoltat din animale neumane. Problema era că acele animale erau considerate simboluri ale forţelor antiumane, uneori doar ca nişte vicii întruchipate (lup, porc, corb). Până când această viziune nu a fost pusă la îndoială, doar două alternative păreau deschise – fie o viziune reductivistă asupra oamenilor care „nu sunt mai buni decât celelalte animale", fie o viziune pur şi simplu din altă lume a oamenilor văzuţi ca spirite întrupate în timpul procesului de evoluţie în corpuri de care nu îi leagă nimic. (Vezi Midgley, 1979, capitolul 2.)

Ca urmare, iată cele două idei simple menţionate mai sus despre originile eticii. Conform contractului social, toate fiinţele însufleţite sunt la fel de egoiste, iar oamenii se deosebesc doar prin inteligenţa lor prudentă. Ei au fost pur şi simplu primii egoişti *luminaţi*. Dimpotrivă, în viziunea religioasă, întruparea sufletelor a atras după sine nu doar inteligenţa, ci şi o gamă largă de noi motivaţii, multe altruiste. Spre îngrijorarea lui Darwin, colaboratorul său, A.R. Wallace, a adoptat cea de-a doua viziune, susţinând că Dumnezeu a dat suflet trupurilor primatelor printr-o intervenţie miraculoasă în cursul evoluţiei. Şi astăzi, chiar şi în rândurile gânditorilor laici, se manifestă adesea o preamărire a capacităţilor umane care îi deosebeşte pe oameni de cele ale celorlalte animale într-o asemenea măsură, încât par să provină de la o sursă diferită, nepământeană. Într-adevăr, povestirile ştiinţifico-fantastice despre înrudirea cu o planetă îndepărtată sunt adesea invocate cu aparentă seriozitate pentru a susţine această teorie.

v. Avantajele etologiei

Astăzi putem totuşi să evităm aceste două alternative nereuşite, abordând, simplu, o viziune mai realistă şi mai puţin mitică asupra animalelor neumane. În zilele noastre, comportamentul lor a fost, în sfârşit, studiat sistematic, iar natura complexă şi bogată a vieţii sociale a multor păsări şi animale este bine cunoscută. Oamenii ştiu de mult timp câte ceva despre aceasta, însă nu şi-au folosit cunoştinţele atunci când au considerat

animalele drept întrupări ale răului. Astfel, acum două secole, Kant a scris: „Cu cât venim mai mult în contact cu animalele, cu atât le iubim mai mult pentru că vedem câtă grijă au de puii lor. Atunci ne este greu să gândim urât până şi despre un lup”.

Trăsături sociale precum grija părintească, căutarea hranei în grup şi bunătatea manifestată reciproc arată clar că aceste creaturi nu sunt, de fapt, primitive, exclusiv egoiste, ci fiinţe care şi-au dezvoltat motivaţiile puternice şi speciale necesare pentru a crea şi a menţine o formă simplă de societate. Curăţarea reciprocă, înlăturarea paraziţilor şi protecţia mutuală sunt acţiuni obişnuite în rândul mamiferelor şi păsărilor sociale. Ele nu au creat aceste obiceiuri folosindu-şi acele abilităţi de control chibzuit şi egoist pe care versiunea contractului social le consideră a fi mecanismul necesar îndeplinirii acestor acţiuni, deoarece ele nu posedă astfel de abilităţi. Lupii, castorii, stăncuţele şi alte creaturi sociale, inclusiv toate rudele noastre primate, nu-şi formează societăţile printr-un calcul viclean pornind de la o „stare a naturii” pe care Hobbes o numeşte un război primordial al tuturor împotriva tuturor. Ele sunt capabile să trăiască împreună şi uneori să coopereze la îndeplinirea unor activităţi ca vânatul, construirea unui adăpost, protecţia reciprocă sau altele asemenea, pur şi simplu pentru că posedă înclinaţia naturală spre iubire şi încredere reciprocă.

Această afecţiune devine evidentă în suferinţa unică a oricărui animal social, de la cal sau câine la cimpanzeu, când este ţinut izolat. Deşi se ignoră adesea, iar în anumite împrejurări se află în competiţie unul cu celălalt şi se atacă, ei fac acest lucru într-un cadru mai larg de acceptare prietenoasă. Îngrijirea cu devotament a puilor, însoţită, adesea, de renunţarea la hrana proprie, este frecventă şi, adesea, împărtăşită, pe lângă părinţi, şi de alţi membrii ai grupului. (Poate fi considerată drept matricea originală a moralei.) Unele creaturi, îndeosebi elefanţii, adoptă puii orfani. Protejarea celui slab de către cel puternic este firească şi există multe exemple dovedite de cazuri în care apărătorii au plătit cu viaţa pentru aceasta. Păsările bătrâne şi neajutorate sunt hrănite uneori de alte păsări din grup. Se observă adesea dovezi de ajutor reciproc între prieteni. Acestea nu mai aparţin de acum basmelor, ci sunt dovezi detaliate, sistematice şi studiate temeinic. Şi există cu siguranţă motive să acceptăm că, în această privinţă, oamenii se aseamănă foarte mult cu toate rudele lor cele mai apropiate. (Pentru dovezi antropologice, vezi Konner, 1982.)

vi. Două obiecţii

Înainte de a examina relaţia dintre aceste înclinaţii naturale şi morala umană, trebuie să avem în vedere două posibile obiecţii la această abordare, contrare din punct de vedere ideologic. Există, pe de o parte, teza behavioristă conform căreia *oamenii nu au nici o înclinaţie naturală*, fiind *tabula rasa* la naştere, şi replica sociobiologică, pe de altă parte, care afirmă că *înclinaţiile sociale există, dar sunt într-un fel „egoiste”*. (Cititorii care nu sunt interesaţi de aceste ideologii pot alege să nu parcurgă discuţia de faţă.)

1) Eu cred că teza behavioristă a fost întotdeauna o exagerare evidentă. Ideea unui nou-născut pasiv, lipsit de motivaţii nu a fost niciodată plauzibilă. Exagerarea a avut un

interes moral puternic – şi anume respingerea anumitor idei periculoase despre ceea ce înseamnă înclinaţii înnăscute, idei folosite pentru a justifica instituţii ca războiul, rasismul şi sclavia. Însă acestea erau *reprezentări ideologice eronate* ale moştenirii umane. S-a dovedit a fi mult mai uşor să fie atacate pe terenul lor propriu decât a se susţină cu mari dificultăţi o teză atât de neconvingătoare cum este teoria *tabula rasa*.

2) În ceea ce priveşte sociobiologia, problema este de natură terminologică. Sociobiologii folosesc termenul *egoist* într-un sens excepţional, însemnând, cu aproximaţie, „care perpetuează genele ; capabil să mărească şansele de supravieţuire şi răspândire a genelor unui organism". Ei afirmă că trăsăturile transmise efectiv în procesul evoluţiei sunt acelea care au această sarcină, ceea ce este adevărat. Totuşi, folosind limbajul „egoismului", ei leagă inevitabil această idee de mitul pseudodarwinist, încă viu, al egoismului, din moment ce cuvântul *egoist* este integral o descriere de motive – nu doar de consecinţe –, iar înţelesul său de bază e unul negativ, şi anume acela că individului *nu* îi pasă de ceilalţi. Totuşi, sociobiologii subliniază că aceasta este o utilizare tehnică a termenului, dar aproape toţi se lasă purtaţi de înţelesul său curent şi pot fi auziţi predicând despre egoism la fel de pătimaş ca şi Hobbes. (Vezi Wilson, 1975 şi Midgley, 1979, 1985, capitolul 14.)

vii. Sociabilitate, conflict şi originile moralei

După ce am răspuns acestor obiecţii care se opun ideii că oamenii au înclinaţii sociale fireşti, ne punem următoarea întrebare : ce legătură au aceste înclinaţii cu morala ? Ele nu o compun, dar cu siguranţă contribuie în mod esenţial la existenţa ei. Oare nu furnizează ele materia primă a vieţii morale – motivaţiile generale care conduc spre ea şi care îi oferă direcţia de bază – la care este încă nevoie de o prelucrare inteligentă şi mai ales de discurs pentru a-i da o formă organizată ? Darwin a schiţat această sugestie într-un pasaj remarcabil care preia idei centrale de la Aristotel, Hume şi Kant (Darwin, 1859, volumul 1, partea 1, capitolul 3 ; această discuţie a fost puţin abordată până acum, deoarece versiuni ale zgomotosului mit pseudodarwinist au fost acceptate pe larg ca singurele abordări evoluţioniste ale eticii).

Acestea fiind spuse, relaţia dintre motivele sociale fireşti şi morală ar fi cam aceeaşi cu cea dintre curiozitatea firească şi ştiinţă sau admiraţia firească şi artă. Ataşamentele naturale nu creează prin ele însele reguli – de fapt, s-ar părea că, într-o stare ideală, ar face regulile inutile. Dar, în starea noastră reală, imperfectă, aceste ataşamente intră adesea în conflict unele cu altele sau cu alte motive puternice şi importante. La animalele neumane, aceste conflicte pot fi reglate simplu prin înclinaţii fireşti secundare. Însă fiinţele care reflectează mult asupra propriei vieţi şi a altora, aşa cum facem noi, trebuie să arbitreze aceste conflicte astfel încât vieţile lor să aibă un curs relativ coerent şi continuu. În acest scop, noi fixăm priorităţile între diverse ţeluri, iar acest lucru înseamnă să acceptăm principii sau reguli permanente. (Desigur, nu e clar dacă alte creaturi sunt total lipsite de reflecţie, întrucât o mare parte a reflecţiei noastre este nonverbală, dar nu intră în această discuţie situaţia lor. Pentru mai multe detalii despre situaţia primatelor foarte complexe, vezi Desmond, 1979.)

Darwin a ilustrat diferenţa dintre dilemele de reflecţie şi cele de nonreflecţie în cazul unei rândunici, care îşi poate părăsi puii pe care i-a hrănit cu devotament şi fără vreo ezitare aparentă, în momentul în care stolul migrează (Darwin, 1859, pp. 84, 91). Conform lui Darwin, cineva binecuvântat sau blestemat să aibă o memorie de mai lungă durată şi o imaginaţie mai activă nu ar putea face acest lucru fără a suferi un conflict interior dureros. Şi iată o diferenţă mai interesantă între cele două motive avute în vedere. Un impuls care este violent, dar temporar – în acest caz, migrarea – se opune unui sentiment obişnuit, cu intensitate mai slabă constantă, dar mai intens în sensul de a fi mult mai persistent şi cu rădăcini mai profunde în caracterul fiinţei. Darwin s-a gândit că regulile alese ar tinde să arbitreze în favoarea motivelor mai slabe, dar persistente, fiindcă violarea lor ar duce, mai târziu, la remuşcări mai profunde şi mai chinuitoare.

Căutând, apoi, forţa deosebită pe care o posedă „imperiosul cuvânt *datorie*" (Darwin, 1859, p. 92), el a recurs la ciocnirea dintre aceste ataşamente sociale şi motivele puternice, dar temporare care li se opun adesea. Fiinţele inteligente, a concluzionat el, ar încerca, în mod natural, să creeze reguli care să protejeze prioritatea primului grup. Drept urmare, s-a gândit că este extrem de probabil ca „orice animal, înzestrat cu instincte sociale bine conturate, să dobândească, inevitabil, un simţ moral sau conştiinţă, imediat ce forţele sale intelectuale se dezvoltă la fel de mult sau aproape la fel de mult ca la om" (Darwin, 1859, p. 72). Astfel, „instinctele sociale – principiul primordial al constituţiei morale umane – cu ajutorul forţelor intelectuale active şi al efectelor obişnuinţei, ar duce, în mod natural, la Regula de Aur, «poartă-te cu ceilalţi aşa cum ai dori ca ei să se poarte cu tine», care stă la baza moralei" (Darwin, 1859, p. 106).

viii. Problema parţialităţii

Cât de convingătoare este aceasta ? Desigur că nu putem proba generalizarea lui Darwin în mod empiric ; nu am comunicat suficient de bine cu nici o specie nonumană pe care o recunoaştem ca fiind de inteligentă. (Ne-ar fi de enorm ajutor dacă, de exemplu, am putea auzi balenele vrobind…) Trebuie, pur şi simplu, să comparăm cazurile. Cât de adecvate par aceste trăsături la alte creaturi sociale pentru a ne furniza un material care s-ar putea transforma în ceva asemănător moralei umane ?

Unii adversari le exclud în totalitate deoarece se manifestă neregulat, iar incidenţa lor manifestă o predispoziţie accentuată spre rudele apropiate. Însă aceeaşi neregularitate şi aceeaşi parţialitate în favoarea familiei predomină – adesea foarte puternic – în morala umană. Acestea se manifestă puternic în rândul micilor societăţi de prădători-culegători care par mai apropiate de condiţia umană originală. Oamenii care se dezvoltă în asemenea împrejurări sunt, în general, înconjuraţi – la fel ca puii de lup sau de cimpanzeu – de cei care constituie de fapt familia lor, astfel încât atitudinea normală pe care o preiau de la cei din jur conduce, într-o măsură sau alta, la o mai mare grijă şi compasiune.

Este însă important de observat că această predispoziţie nu dispare, nici măcar nu se diminuează vizibil, pe parcursul dezvoltării civilizaţiei. Este încă foarte activă şi în propria noastră cultură. Dacă părinţii moderni nu ar afişa mai multă grijă şi afecţiune

faţă de propriii copii în raport cu toţi ceilalţi, ar fi catalogaţi drept monştri. În mod foarte natural, noi ne consumăm resursele fără rezerve pentru a satisface chiar şi nevoilor minore ale familiei sau ale prietenilor, înainte de a ne gândi măcar la nevoile cruciale ale străinilor. Ni se pare normal ca părinţii să cheltuie mai mulţi bani pe jucăriile copiilor lor decât ar cheltui într-un an pe ajutoare pentru persoane defavorizate. Este adevărat că societatea umană le asigură facilităţi persoanelor din afara ei, dar porneşte de la aceeaşi predispoziţie spre familie care conturează societăţile animale.

Aceeaşi considerare se aplică şi unei alte obiecţii, paralelă, manifestată adesea împotriva sociabilităţii animale ca sursă posibilă a moralei, şi anume predispoziţia spre reciprocitate. Este adevărat că, dacă am avea de-a face cu egoişti vigilenţi, simpla întoarcere a favorurilor celor care le-au făcut iniţial nu ar fi altceva decât un târg prudent. Revin însă la ideea că în orice tip de morală umană existentă această tranzacţie apare într-o cu totul altă lumină, nu doar ca o asigurare pentru viitor, ci şi ca recunoştinţă pentru amabilitatea arătată în trecut, decurgând firesc din afecţiunea care o însoţeşte. Nu există nici un motiv ca acest lucru să nu fie la fel de valabil şi pentru alte creaturi sociale.

Este foarte adevărat că aceste predispoziţii limitative trebuie – şi sunt treptat – corectate în mod sistematic prin recunoaşterea unor îndatoriri mai largi pe măsură ce se dezvoltă morala umană (vezi Singer, 1981). Totuşi, această lărgire a perspectivei se datorează, desigur, contribuţiei inteligenţei umane, care dezvoltă treptat orizonturi sociale mai largi pe măsură ce creează instituţii. Nu este şi nu poate fi un substitut al afecţiunilor naturale originale. Se aşteaptă doar o anumită limitare a acestora, de vreme ce, în cadrul evoluţiei, a avut drept funcţie esenţială asigurarea cu devotament a unor facilităţi permanente celor mici. Acest lucru nu ar fi fost efectiv posibil dacă toţi părinţii s-ar fi îngrijit la fel de mult de orice copil ca şi de ai săi. Într-un regim atât de nonşalant şi imparţial, probabil că puţini nou-născuţi cu sânge clad ar supravieţui. Astfel, după cum subliniază pe bună dreptate sociobiologii, trăsăturile altruiste care pot fi moştenite nu sunt uşor transmise mai departe dacă nu fac posibilă o creştere a speranţei de viaţă a familiei persoanei altruiste care împarte gena ce le dă naştere. Însă, când acest lucru se întâmplă, asemenea trăsături pot să se dezvolte şi să se răspândească prin „selecţia familiei”, într-o manieră de neconceput în cazul modelului mai vechi, neprelucrat care nu lua în considerare decât competiţia pentru supravieţuire dintre indivizi.

ix. Este morala reversibilă ?

Presupunând deci că acestor trăsături, din cauza limitării lor, nu le este într-adevăr refuzată participarea ca material esenţial la dezvoltarea moralei, devine tabloul conturat de Darwin unul convingător ? El îşi expune cu vehemenţă ideea că, fără îndoială, morala devine necesară prin conflict – că acea stare de armonie ideală nu ar face-o necesară. Dacă este adevărat, atunci ideea de „imoralitate” ca o alternativă de a scăpa de morală (Nietzsche, 1886, 1, secţiunea 32) ar implica un fel de eliberare a tuturor de conflict. Până la realizarea acestui lucru, avem nevoie de reguli prioritare, nu doar pentru că ele nivelează societatea, nici măcar pentru a face posibil acest lucru, ci şi la un nivel mai

profund, pentru a evita alunecarea individului în stări de confuzie conflictuală şi neajutorată. Într-un anumit sens, aceasta este „originea eticii”, iar căutarea noastră a luat sfârşit.

Ar putea părea totuşi confuz ce fel de priorităţi trebuie să exprime aceste reguli. Avea dreptate Darwin să spere că, în general, ele favorizează afecţiunile sociale şi validează Regula de Aur? Sau este aceasta doar o prejudecată culturală? Ar putea fi găsită o morală care să fie reflecţia în oglindă a propriei noastre moralităţi şi care să considere virtuţiile noastre drept vicii, iar viciile drept virtuţi, cerându-ne, în mare, să nu le facem altora decât ceea ce ne dorim cel mai puţin nouă (sugestie pe care şi Nietzsche dorea uneori să o scoată în evidenţă)?

Este adevărat, desigur, că între culturi există diferenţe majore, iar noi am devenit mult mai conştienţi de această variaţie astăzi decât era Darwin la vremea sa. Cu toate acestea, antropologii, care au făcut un mare serviciu lumii demonstrând această variabilitate, arată acum că ea nu ar trebui exagerată (Konner, 1982; Mead, 1956). Diferite societăţi umane au comune multe elemente structurale profunde. Dacă nu ar avea, atunci nu ar fi posibilă nici o înţelegere reciprocă şi ar fi fost aproape imposibilă practicarea antropologiei. Printre aceste elemente, consideraţia şi înţelegerea faţă de ceilalţi, generalizate prin Regula de Aur, joacă un rol central şi, dacă punem întrebarea: „Ar putea exista o cultură lipsită de această atitudine?”, ne-ar fi foarte dificil să ne imaginăm cum ar putea fi cultură. Teroarea reciprocă a coexistenţei solitarilor egoişti invocaţi de Hobbes în contractul său social cu siguranţă nu ar putea da naştere unei asemenea societăţi. Standardele comune, idealurile comune, gusturile comune, priorităţile comune care fac posibilă o morală comună se bazează pe împărtăşirea bucuriilor şi a necazurilor, iar toate necesită o compasiune activă. Morala nu are nevoie doar de conflicte, ci şi de o voinţă şi de o capacitate de a căuta soluţii comune pentru aceste conflicte. În materie de limbaj, se pare că nu ar fi posibil decât în rândul fiinţelor natural sociale. (Pentru o dezbatere mai detaliată despre elementele comune ale culturii umane, vezi capitolul 2, „Etica în societăţile de mici dimensiuni”.)

x. Concluzii

Această interpretare a originii eticii are menirea de a evita, pe de o parte, abstracţiile nerealiste, limitative ale teoreticienilor egoismului, iar pe de altă parte, aroganţa la fel de nefondată, moralizatoare care tinde să transforme întreaga origine a fiinţelor umane ca specie terestră de primate într-un fapt de neconceput. Ea nu asociază morala umană cu nimic din ceea ce posedă alte creaturi sociale. Este întotdeauna o eroare („eroarea genetică”) să comparăm un produs cu sursa de la care provine – să spunem că „floarea nu este decât pământ organizat”. Morala născută din această matrice este ceea ce este.

Referinţe

Darwin, C. : *The Descent of Man* (1859) ; (Londra : Princeton University Press, 1981).
Desmond, A. : *The Ape's Reflexion* (Londra : Blond and Briggs, 1979).
Hobbes, T. : *Leviathan* (Londra : 1651) ; Everyman edition (Londra : Dent and Dutton, 1914).
Kant, I. : *Lectures on Ethics* ; L. Infield (trad.) (Londra : Methuen, 1930), p. 239.
Konner, M. : *The Tangled Wing ; Biological Constraints on the Human Spirit* (Londra : Heinemann, 1982).
Mead, M. : *New Lives for Old* (Londra : Gollancz, 1956).
Midgley, M. : *Beast and Man, The Roots of Human Nature* (Harvester Press : Hassocks, 1979).
Midgley, M. : *Evolution As A Religion* (Londra and New York : Methuen, 1985).
Nietzsche, F. : *Beyond Good and Evil* (1886) ; R.J. Hollingdale (trad.) (Harmondsworth : Penguin Classics, 1973).
Nietzsche, F. : *On The Genealogy of Morals* (1887) ; Walter Kaufman şi R.J. Hollingdale (trad.) (New York : Vintage Books, 1969).
Rousseau, J.-J. : *The Social Contract* (1762) şi *Dissertation on the Origin of Inequality* (1754) ; Everyman edition (Londra : Dent and Dutton, 1930).
Singer, P. : *The Expanding Circle ; Ethics and Sociobiology* (Oxford : Clarendon Press, 1981).
Wilson, E.O. : *Sociobiology*, *The New Synthesis* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1985).

Bibliografie suplimentară

Bellah, R. (coord.) : *Habits of the Heart : Middle America Observed* (Londra : Hutchinson, 1988).
Kohn, A. : *No Contest ; The Case Against Competition, Why We Lose in our Race to Win* (Boston : Houghton Mifflin Co., 1986).

— 2 —

Etica în societăţile de mici dimensiuni

George Silberbauer

Societăţile de mici dimensiuni sunt acelea în care numărul membrilor variază de la câteva sute până la câteva zeci de mii. Parţial sau deloc industrializate, economia acestor societăţi se bazează pe producţia agricolă şi zootehnică pentru consum intern sau pe vânătoare şi cules. Deşi nici o societate nu poate fi considerată complet izolată, cele de mici dimensiuni tind să fie mai retrase şi mai puţin deschise spre exterior în comparaţie cu societăţile în care trăim noi şi care au legături complexe cu celelalte. Relaţiile sociale din cadrul acestor societăţi sunt mai integrate şi mai strânse decât cele pe care le avem noi ; interacţiunile sociale presupun o varietate mai mare de roluri care necesită o reglementare mai coerentă a comportamentului. Orice relaţie socială are o gamă mai largă de funcţii – are o „încărcătură" mai mare –, iar statutul său este, în mod corespunzător, mai important decât în societatea noastră, unde multe relaţii sunt impersonale şi au o funcţie unică – de exemplu, relaţia şofer de autobuz-pasager. Închipuiţi-vă însă cât de diferit ar sta lucrurile dacă şoferul ar fi în acelaşi timp sora mea vitregă, un vecin apropiat şi fiica partenerului de golf al tatălui meu – nu aş îndrăzni niciodată să ofer mai puţin decât preţul corect al biletului. Într-o societate de mici dimensiuni, între mine şi fiecare persoană pe care o întâlnesc este posibil să existe o asemenea reţea de legături sau chiar una mai complexă, iar fiecare dintre acestea trebuie păstrate într-un anumit echilibru pentru a nu dăuna echilibrului de ansamblu al reţelei. Din cauza greşelilor la golf ale tatălui meu sau a zgomotului maşinii de tuns iarba folosite la prima oră va trebui să mă comport foarte diplomatic în autobuz, dacă nu vreau să am parte de o plimbare pe jos până la serviciu şi o cină neplăcută acasă.

O viaţă socială de o asemenea complexitate nu poate fi reglementată cu ajutorul unui simplu set de legi ; efectul ar fi similar celui pe care l-ar avea cunoaşterea regulilor jocului asupra performanţei unui jucător prost pe terenul de tenis. Relaţiile sociale sunt dinamice, şi nu statice, iar coordonarea lor necesită numeroase tehnici şi abilităţi precum şi o orientare. Sistemul etic şi moral al unei societăţi asigură o parte din această orientare ca mijloc de evaluare a comportamentului în termeni de bun sau rău.

În concordanţă cu această natură multifuncţională şi complexă a relaţiilor sociale, instituţiile societăţilor de mici dimensiuni sunt, de asemenea, adaptabile şi nespecializate, îndeplinind mai multe funcţii simultan. Etica lor este mult mai difuză. Nu e formulată

într-o doctrină unitară şi nici nu este exprimată explicit sub forma unor principii sau valori. Antropologul care studiază o astfel de societate trebuie să parcurgă un proces lent de descoperire şi învăţare a conţinutului şi a perspectivei indigene asupra creaţiilor sociale şi culturale colective înainte de a decela sensurile etice aflate în forme neconvenţionale pentru noi, ca, de exemplu, proverbe, ghicitori, poveşti sau mituri, care nu au, în aparenţă, semnificaţii etice. Cu talent şi puţin noroc, antropologul poate avea, în cele din urmă, şansa de a infera valorile împărtăşite de membrii acelei societăţi, regulile după care ele se transformă în principii şi precepte, precum şi parametrii de relevanţă şi ierarhia lor. Toate acestea sunt specifice fiecărei societăţi în parte – pot fi identificate paralele şi corespondenţe, dar fiecare set de transformări este unic. În consecinţă, deşi există valori care pot fi considerate drept comune aproape tuturor societăţilor, sunt uneori contraste puternice între exprimările acestora prin intermediul preceptelor, al principiilor şi al evaluărilor comportamentului. O comparaţie între eticile unor societăţi diferite trebuie deci să ţină neapărat seama de contextul cultural şi de înţelesul social particular dacă se vrea a fi mai mult decât o colecţie inutilă de curiozităţi.

Antropologia are drept misiune explicarea comportamentului social şi cultural al oamenilor. În primele etape ale dezvoltării sale, antropologia s-a ocupat în exclusivitate de societăţile de mici dimensiuni, plecând de la premisa că ştim suficient de mult despre tipul nostru de societate pentru a nu mai fi nevoie de explicaţii ale comportamentului membrilor acesteia. Pe măsură ce a crescut numărul cercetărilor efectuate asupra triburilor individuale, a comunităţilor rurale sau a altor formaţiuni sociale de mici dimensiuni, comparaţiile s-au concretizat în rezultate utile şi au dezvăluit din ce în ce mai multe. În acelaşi timp, progresul celorlalte ştiinţe sociale (mai ales al sociologiei, ştiinţelor politice şi al economiei) a dovedit că, într-adevăr, o mare parte din tiparele de comportament social şi cultural prezente în societăţile de mari dimesiuni necesită explicaţii şi că problemele sunt similare acelora care au atras atenţia antropologilor. Nu numai că antropologia şi-a extins aria de cercetare la întregul fenomen al comportamentului social şi cultural, ci a şi câştigat foarte mult prin aplicarea conceptelor şi a teoriilor specifice societăţilor noastre la alte societăţi şi din testarea propriilor constructe în contextul comportamentului social şi cultural al societăţilor de mari dimensiuni.

Studiul eticii şi al moralei societăţilor de mici dimensiuni a beneficiat de pe urma acestui schimb de idei destul de târziu. Morala este un construct profund internalizat, iar prejudecăţile etnocentrice sunt greu de depăşit în situaţiile de confruntare cu tipuri de comportament care par la prima vedere să le aducă atingere. Reacţia primilor antropologi a fost de a-i eticheta pe „sălbatici” drept imorali sau, în cel mai bun caz, amorali ori „sclavi ai tradiţiei”. Cercetarea pe teren de mai târziu a arătat falsitatea acestei opinii, dar tendinţa era de a analiza morala unei comunităţi doar ca parte a religiei acesteia. După cum am menţionat deja, etica unei societăţi de mici dimensiuni nu poate fi desprinsă cu uşurinţă din mulţimea standardelor şi preceptelor care guvernează comportamentul membrilor săi. Acesta este un subiect la care vom reveni. Conştientizarea existenţei unor sisteme morale şi etice bine dezvoltate în cultura societăţilor de mici dimensiuni a fost determinată, în principal, de încercarea de a înţelege epistemologiile şi logicile de acţiune specifice unei anumite culturi.

Constructele filosofiei morale vestice nu pot fi aplicate altor culturi fără anumite modificări. Cultura înseamnă comportament învăţat (plus produsele acestuia) şi căruia i se imprimă o anumită semnificaţie socială. Semnificaţia este oarecum arbitrară ; acelaşi comportament mecanic va avea semnificaţii diferite în culturi diferite. Chiar şi în cadrul aceleiaşi societăţi semnificaţia se poate modifica în funcţie de context (pot fi bătut măr în ringul de box, dar trebuie să pierd cu graţie ; în afara ringului, un astfel de tratament constituie o infracţiune.)

Antropologia interpretează comportamentul într-un mod relativist din punct de vedere cultural, în funcţie de societate şi context. Nu se pot face comparaţii directe între culturi. Odată ce matricele privind semnificaţia comportamentului au fost înţelese, pot fi formulate generalizări în mod abstract, asemănător unei ecuaţii algebrice care se aplică unei varietăţi de calcule aritmetice. Comparaţia, inclusiv comparaţia sistemelor morale, poate avea loc numai la acest nivel generalizat.

A încerca o comparaţie directă înseamnă fie a abandona standardele morale proprii, fie a condamna practicile observate ca fiind imorale. Căsătoriile regale obligatorii dintre frate şi soră în Egiptul dinastic, în Hawaii din Antichitate, la populaţia Venda din nordul regiunii Transvaal din Africa de Sud sau incestul ritual al tribului Ronga din sudul Mozambicului sunt practici pe care străinii le consideră respingătoare.

În orice societate, semnificaţia socială a comportamentului are o puternică amprentă culturală. Pentru un bărbat Tswana din Botswana, a-ţi alege drept soţie o verişoară este o faptă foarte bună şi logică. Un Shona din Zimbabwe ar fi dezgustat de un asemenea incest. Simplificată în mare măsură, explicaţia acestui contrast provine din faptul că în tribul Shona relaţiile dintre nepoţi/nepoate şi unchii/mătuşile lor sunt de o asemenea natură, încât verii sunt consideraţi ca fiind aproape fraţi şi surori. Verii Tswana sunt legaţi printr-un altfel de afecţiune : familiile respective se cunosc îndeaproape şi pot evalua compatibilitatea viitorilor miri cu încredere şi în mod competent. În contexte diferite, cele două evaluări morale opuse au sens.

Cu posibila excepţie a Egiptului antic (vezi capitolul 3, „Etica în Antichitate”), căsătoriile regale dintre frate şi soră, menţionate erau declaraţii ale purităţii şi ale statutului unic cuplurilor. Relaţia lor era pur economică şi socială, nu sexuală. Copilul reginei era recunoscut ca progenitură şi moştenitor al regelui, dar nu era conceput de către acesta. În cazul tribului Ronga, printre practicile rituale ale incestului se numără şi mimarea actului sexual, fără ca acesta să aibă loc. Fără a fi considerat o încălcare a unei prohibiţii stricte, ritualul este pentru ei o afirmare indirectă a moralitaţii sexuale. A face o comparaţie directă şi a judeca ritualul după valorile proprii ar fi o distorsiune naivă şi grotescă, ca şi cum am echivala împărtăşirea cu trupul şi sângele lui Hristos cu practicile canibale.

Antropolgii folosesc multe tehnici pentru a studia societăţile. Strategia aplicării acestor tehnici este cea a observaţiei participative. Antropologul trăieşte în acea societate, priveşte, ascultă, aplică teoria şi tehnicile de cercetare pentru a ghida şi a amplifica gradul şi acurateţea observărilor. Adoptând o perspectivă cultural-relativistă şi pentru a lărgi domeniul de explorare, antropologul participă la atâtea activităţi câte îi sunt permise de circumstanţe, de capacităţile sale şi de acceptul membrilor societăţii studiate. Munca

de teren înseamnă, de fapt, a învăţa ceea ce toţi ceilalţi membri ştiu deja (fără a fi neapărat conştienţi de acest lucru). E o explorare a unui „spaţiu" de dimensiuni necunoscute, în care nu se ştie cât este de învăţat. O descoperire făcută astăzi poate modifica percepţiile şi interpretările de până atunci.

O societate dispune de un sistem etic în măsura în care are un construct mental al valorilor, exprimate în principii care sunt invocate şi interpretate în orientarea comportamentului social (adică acela care are semnificaţie pentru ceilalţi) şi în evaluarea acestuia în termeni de bun sau rău. Evaluate conform acestui criteriu, toate societăţile cunoscute au sisteme etice. Nu e necesar ca principiile să fie întotdeauna invocate cu succes, nici ca toţi membrii să invoce aceleaşi principii în exprimarea unei judecăţi ; nici măcar nu este necesar ca judecăţile să coincidă întotdeauna. Este suficient ca persoanele implicate să cunoască valorile etc. şi înţelesul acestora.

În societăţile complexe, de dimensiuni mari precum cea în care trăim, instituţiile sociale sunt extrem de elaborate şi specializate şi, deşi integrate drept componente ale sistemului sociocultural, sunt relativ separate una de alta şi nu se influenţează reciproc. (Deşi mulţi ar dori contrariul, afacerile constituie un demers economic ; etica în afaceri este importantă, dar nu esenţială pentru firmă.) În societăţile de mici dimensiuni instituţiile sunt adaptabile, îndeplinind simultan mai multe funcţii, şi nu pot fi separate cu uşurinţă din cauza nivelului mare de relevanţă reciprocă. (În astfel de societăţi un schimb economic poate fi valorizat mai mult pentru câştigul social pe care îl aduce decât pentru câştigul material.) Sistemul moral al unei astfel de societăţi nu poate fi găsit într-un sistem de gândire unic, uşor identificabil şi coerent. Ca o categorie abstractă, conceptul de *sistem moral* este un artefact al nostru şi al unui număr mic de tradiţii similare (ca şi conceptul de *filosofie*, de altfel). Prezenţa noţiunilor de *bine* şi *rău* poate fi un indiciu al existenţei unui sistem moral, dar conţinutul acestuia nu este neapărat o entitate unitară. Antropologul care împărtăşeşte o viziune relativistă din punct de vedere cultural are misiunea de a sorta ceea ce se cunoaşte şi se înţelege din inventarul de valori, principii şi reguli care reglementează tiparele de comportament obişnuite, pentru a selecta echivalentele funcţionale a ceea ce filosoful moral ar include în domeniul său.

Antropologul poate face cu uşurinţă greşeala de a omite anumite aspecte culturale sau de a nu recunoaşte elemente etice ascunse în ceea ce noi considerăm a fi economie, teologie, politică, drept, etichetă sau înţelepciune populară. Mai mult decât atât, multe valori şi principii sunt distilate şi cristalizate sub forma aforismelor, a proverbelor sau chiar a ghicitorilor. În numeroase societăţi analfabete această cristalizare îmbracă forme artistice cu formulări concise şi înţelesuri profunde. Proverbul Shona, *Murao ndishe*, se traduce literal prin „Legea conduce". Un nivel de interpretare ar fi acela că nimeni nu poate conduce fără a lua în considerare legea şi tradiţia ; ele nu trebuie numai urmate, ci şi promovate. La un nivel mai profund, tradiţia apare ca scut al poporului împotriva tiranilor şi a propriei nebunii autodistrugătoare. Tradiţia şi legile sunt făcute de oameni şi reprezintă întruchiparea simbolică şi organizaţională a unităţii lor.

Un echivalent potrivit este proverbul Tswana, *Kgosi kekgosi kabatho*, „regele e făcut rege de către oameni". În această societate, până de curând condusă de o dinastie, maxima pare lipsită de sens. Ironia ascunsă ţine de umorul poporului Tswana. Au existat

întotdeauna mai mulţi prinţi gata să preia tronul ; cel care reuşea să îl câştige o făcea cu ajutorul poporului care îl sprijinea împotriva adversarilor egali, care nu se uneau niciodată pentru a-l învinge. Cei care ajutau la obţinerea tronului puteau contribui şi la pierderea lui ; proverbul le reamintea că regele domnea prin voinţa lor şi că o domnie proastă era vina lor la fel de mult ca şi a regelui. Puterea acestuia şi a celor care l-au făcut rege este distrusă de vulnerabilitatea sa inerentă dacă nu e folosită pentru a face bine.

Sociabilitatea pare a fi o trăsătură umană universală. Asceţii sunt o posibilă excepţie, dar se poate susţine că şi aceştia se înconjoară de imaginile unor persoane cunoscute sau inventate pentru a avea confort şi un punct de reper. Nu se poate şti deocamdată dacă sociabilitatea este o pornire instinctivă, aşa cum susţin sociobiologii, sau o dependenţă învăţată, dobândită faţă de alţii. Din fericire, această problemă nu este atât de importantă în discuţia de faţă.

O condiţie aparent necesară în susţinerea relaţiilor din cadrul tuturor societăţilor e ca serviciul făcut sau ceea ce este dăruit să fie returnat într-un fel sau altul. Variază, în schimb, printre şi în cadrul societăţilor, tipul de reciprocitate (directă sau indirectă sau, în cazul celei din urmă, prin intermediul cărei categorii de persoane sau grupuri) şi metodele de evaluare a bunurilor, a serviciilor sau a altor tipuri de prezentări (de exemplu, răspunsuri emoţionale) care constituie obiectul schimburilor.

Deşi reciprocitatea pare a fi o valoare universală din care derivă o varietate de principii, nu toate formele de reciprocitate sunt incluse neapărat în sistemul moral şi etic al unei societăţi. Unele forme sau contexte ale schimbului au o semnificaţie pur economică, politică sau legală. Această distincţie este mai rar întâlnită în societăţile de mici dimensiuni. Schimburi pe care noi le-am considera pur economice sunt în acelaşi timp mijloace de creare, exprimare sau modificare a relaţiilor sociale. Din această perspectivă, tranzacţiile vor fi evaluate pe o scară a binelui şi a răului, deci schimbul este şi o problemă etică. Relaţiile din societăţile de mici dimensiuni sunt mai importante decât cunoştinţele obişnuite, mult mai atenuate, pe care ni le facem la serviciu sau în cartier. Tindem să percepem sinele şi identitatea personală ca atribute autonome ale indivizilor. Într-o societate mai mică ele ar fi privite şi percepute ca înglobând şi rudele, prietenii şi duşmanii indivizilor respectivi. Cu alte cuvinte, aşa cum ar spune un Mushona din Zimbabwe ori un Motswana sau un G/wi din Botswana, ceea ce sunt include şi relaţiile pe care le am, iar bunăstarea mea depinde de trăinicia acestor relaţii. Trăinicia lor nu este aici o simplă funcţie a prieteniei ; ea ţine de disciplina acestor relaţii. Într-o relaţie de prietenie, ar trebui să ştiu ce aşteaptă prietenul meu de la mine şi de ce şi ar trebui să mă port ca atare. În mod similar, am anumite aşteptări legate de comportamentul prietenului meu, inclusiv legate de reacţiile sale la acţiunile mele. Aceeaşi logică este valabilă şi în cazul duşmanului. Trăinicia unei relaţii este deci reflectată de nivelul meu de încredere în aşteptările pe care le am legate de comportamentul celorlalţi. Concepţia comună asupra binelui şi răului este coordonata principală în orientarea unui acord asupra evaluării comportamentului. Această funcţie a moralei nu este, bineînţeles, specifică societăţilor de mici dimensiuni. Totuşi, în cadrul acestora, orientarea morală poate fi realizată într-un mod oarecum diferit. Reluând studiile lui Schapera privind obiceiurile şi legile Tswana, Comaroff şi Roberts susţin că, pentru acest popor, legile şi tradiţia „reprezintă o gramatică simbolică

pe baza căreia realitatea este neîntrerupt construită şi gestionată în interacţiunile şi confruntările cotidiene" (1981, p. 247). Ele nu sunt (aşa cum se prespune adesea) precepte ale comportamentului ideal, ci, mai degrabă, un cod de interpretare a semnificaţiilor acţiunilor. De asemenea, şi foarte important, cunoaşterea comună a legilor şi obiceiurilor creează aşteptări legate de consecinţele şi reacţiile legate de acţiuni care iau forma unei hărţi conceptuale multidimensionale, dinamice şi relativiste a posibilelor forme de relaţii. Alegând drumul corect în funcţie de această hartă, indivizii pot interveni asupra relaţiilor şi le pot transforma. Nu vreau să descriu în mod eronat legea şi obiceiurile ca fiind un program de acţiune socială ; este vorba, dacă doriţi, despre un instrument de navigaţie. Ca şi alte instrumente de acest tip, harta necesită analiză, experienţă şi un obiectiv, iar în cazul în care legea şi obiceiurile nu menţin trăinicia unei relaţii, cauza este adesea o „eroare de pilotaj".

În contextul trăiniciei relaţiei sociale există o dialectică a valorii cardinale şi a negocierii care poate fi comparată, grosolan şi într-un mod nu prea satisfăcător, cu negocierea valorii monetare a unei tranzacţii în societatea noastră. Dacă, de exemplu, negociez cu un dealer schimbul maşinii mele vechi cu una mai nouă, vom începe prin a discuta valoarea monedei folosite ca bază pentru stabilirea valorii vehiculelor respective. Ajungerea la un acord înseamnă şi modificarea valorii exprimate în dolari (sau altă monedă) a celor două maşini raportate una la alta, modificând deci şi valoarea dolarului însuşi în cadrul acestei tranzacţii. (Ţin să subliniez că negocierea morală nu se desfăşoară potrivit aceloraşi reguli ca şi tranzacţiile periculoase cu maşini second-hand.)

Tribul G/wi (bara oblică reprezintă o consoană) care locuieşte în centrul deşertului Kalahari din Botswana oferă premisele unui studiu de caz asupra operării unui sistem moral într-o formaţiune socială de foarte mici dimensiuni. Până în deceniul trecut această populaţie era compusă din vânători şi culegători, care trăiau în grupuri de 40 până la 80 de bărbaţi, femei şi copii. Grupurile erau autonome, având-şi propria ordine socială, politică şi economică şi posedau controlul asupra utilizării resurselor de pe teritoriul stăpânit. Tribul G/wi nu trebuie văzut ca un exemplu viu de umanitate primitivă. Este adevărat că toţi strămoşii noştri au trăit din vânat şi cules până acum vreo zece mii de ani şi că aceste mijloace de subzistenţă au fost înlocuite de cultivarea pământului, creşterea animalelor şi de inventarea şi folosirea unor instrumente care au smuls mediului mai multe resurse şi mai multă energie ; oamenii au putut astfel să trăiască în comunităţi mult mai largi. Dacă tribul G/wi nu a făcut aceste lucruri nu înseamnă că nu a evoluat deloc în ultimii zece mii de ani. Strămoşii lor au avut acelaşi timp la dispoziţie pentru a inventa şi experimenta diferite soluţii culturale ca şi strămoşii noştri şi noi. Nu îi analizăm aici în calitate de relicvă a Epocii de Piatră, ci ca pe o populaţie contemporană cu un stil de viaţă foarte diferit de al nostru, dar care ilustrează totuşi caracterul comun al temelor culturale umane în contextul unor comunităţi de dimensiuni foarte mici care trăiesc în condiţiile aspre ale deşertului. Ei au reuşit să facă faţă aceastor condiţii prin folosirea unui inventar restrâns de cultură materială şi a unei bogăţii de cunoştinţe cu ingenuitate şi cu o simplitate elegantă şi eficientă. Puterea şi bogaţia materială nu sunt valorizate la fel de mult ca în cazul culturii noastre. Ei au descoperit o securitate socială şi psihologică foarte diferită de ceea ce ne dorim noi. Au făcut acest lucru utilizând

aproape acelaşi aparat cultural pe care îl avem şi noi, iar felul în care l-au folosit le-a conferit securitate şi stabilitate în circumstanţe foarte dificile.

În schimburile dintre membrii tribului G/wi, serviciul sau bunul oferit este evaluat pe baza nevoii celui care îl primeşte, iar valoarea sa se reduce în funcţie de capacitatea de a oferi a donatorului. „Nu îi da carne unui om cu farfuria plină" este un proverb care rezumă acest standard. În cazul unor oameni care nu posedă mijloacele de a conserva carnea, o cantitate mai mare decât cea suficientă nu mai are nici o valoare. A permite cuiva să îşi demonstreze generozitatea şi capacitatea de a face o favoare înseamnă a face o favoare, de unde şi factorul de reducere. Un bun oferit dintr-un mic stoc sau un serviciu făcut cu greutate nu pierde nimic din valoare, iar această regulă a împiedicat exploatarea diferenţelor.

Orice bun sau serviciu de care era nevoie putea fi oferit în schimbul a ceea ce fusese primit. Era deci în avantajul donatorului să ofere ceea ce avea cea mai mare valoare pentru recipient mai degrabă decât ceva de care se putea dispensa cel mai uşor (cu cea mai mare valoare de reducere). Profitul şi oportunitatea se anulau reciproc, iar rezultatul era o pantă de la cei care aveau la cei care nu aveau de-a lungul căreia bunurile şi serviciile circulau, reducând astfel inegalităţile în distribuirea bogăţiei şi a capacităţii.

Din punct de vedere capitalist, această etică şi această logică economică par prea virtuoase pentru a fi posibile şi în orice caz ruinătoare. Totuşi, în joc era o altă valoare, şi anume stabilirea şi menţinerea unor relaţii armonioase. Din discuţii şi conversaţii, aceasta a reieşit permanent ca un scop în sine, dorit, şi chiar ca raţiune de bază a activităţilor.

Grupurile G/wi erau egalitariste ; adică existau atâtea poziţii sociale importante câte persoane căutau aceste poziţii. Nu exista o ierarhie a statutelor (cu excepţia autorităţii limitate cultural pe care părinţii o aveau asupra copiilor lor). Egalitarismul economic, încurajat de tendinţa egalizatoare a valorizării schimburilor, era promovat şi de teologia G/wi care susţinea că lumea şi resursele ei, împreună cu oamenii şi toate celelalte creaturi, sunt proprietatea lui N!adima, creatorul. Lucrurile puteau intra în proprietatea oamenilor numai după ce erau culese, vânate sau făcute şi era un afront la adresa lui N!adima (semnul exclamării reprezintă o consoană) să iei din natură mai mult decât ai nevoie. Zeitatea nu putea fi influenţată în mod favorabil, neexistând practici asemenea rugăciunilor, sacrificiilor sau oricărui alt gen de venerare. Nu exista nici un grup de preoţi care să aibă acces exclusiv la resurse sau la alte dimensiuni ale puterii.

Nici practicile politice, de gestionare a treburilor publice, nu erau exclusiviste în distribuirea puterii şi a avantajelor. Procesul politic era reprezentat de o serie de decizii consensuale în care toţi adulţii şi adolescenţii puteau participa. Consensul nu înseamnă nici unanimitate, nici voinţa majorităţii ; este vorba despre consimţământul dat deciziilor luate. În acest caz, grupul decidea ce trebuie făcut sau ce poziţie are câştig de cauză. În unele cazuri, dorinţele unui singur membru prevalau dorinţele tuturor celorlalţi care acceptau voinţa unei minorităţi formate dintr-o singură persoană deoarece puteau tolera ajustări la poziţia disidentului, dar acesta nu putea adopta poziţia lor. O cerinţă a practicilor consensuale este ca toţi să respecte decizia finală şi ca toţi să aibă acces la

aceleaşi informaţii, incluzând aici regulile, subiectul, motivul şi consecinţele prevăzute ale luării acelei decizii.

Iată un exemplu care ilustrează aria acoperită de acest sistem în „negocierea" valorilor. O femeie îşi părăsise soţul pentru cel mai bun prieten al acestuia. Divorţul nu era un eveniment ieşit din comun, iar cei părăsiţi, găsindu-şi de obicei un partener în decurs de un an, convieţuiau apoi în armonie. Nu a fost şi cazul acestui bărbat ; el a jelit destrămarea atât a căsătoriei, cât şi a prieteniei cu atât de mult patos, încât a sfârşit prin a-i deranja pe toţi membrii grupului. Situaţia lui a devenit o chestiune publică, deci de competenţă politică, şi grupul s-a văzut nevoit să rezolve o problemă care nu mai putea fi tolerată. Bărbatul nu putea fi condamnat ; nu făcuse nici un rău, însă comportamentul său nu mai putea fi suportat. Fosta lui soţie şi prietenul său se mutaseră, deci nu puteau fi învinuiţi sau influenţaţi direct de membrii grupului. S-a aflat că ei erau fericiţi, dar că bărbatului îi lipsea fostul său prieten. O diplomaţie subtilă a revelat dorinţa cuplului de a se reîntoarce şi de a încerca un aranjament fără precedent de tipul *ménage à trois*. Poliandria era o practică total necunoscută ; părea a fi adulter, dar era, din moment ce era acceptată tacit de toate părţile implicate ? Soluţia a fost acceptată tacit de toată lumea : nu a fost considerată adulter, iar grupul, cuplul şi soţul părăsit au trăit mai fericiţi.

În ciuda entuziasmului lor pentru armonie şi ordine, cei din tribul G/wi sunt nestatornici şi pasionali şi apăreau des conflicte. Bărbaţii şi femeile comiteau adulter, rudele îşi limitau reciproc porţile sau întorceau cu întârziere favorurile şi darurile. Oamenii sunt leneşi şi nechibzuiţi. Tuturor le place grozav bârfa, însă unora le lipsea complet discreţia, iar lucrurile luau amploare. Morala şi etica au avut o mulţime de utilizări publice şi private, constituind o referinţă în atacarea, apărarea sau judecarea unui anumit comportament.

Relaţiile sănătoase ajută la evitarea multor conflicte ; am motive suficiente să mă aştept ca un comportament de un anumit tip să fie bine primit sau ca altul să provoace antagonism. Însă, aparent, viaţa nu poate fi structurată în aşa fel încât să fie evitate toate conflictele de interese şi este deci nevoie de căi prin care dezacordul, furia şi resentimentul pot fi exprimate într-o manieră acceptabilă. În multe societăţi există practica instituţionalizată a satirizării, prin care anumite categorii de rude au dreptul (printre altele) de a-şi critica reciproc comportamentul. Este o sabie cu două tăişuri, iar dreptul la replică este automat scos din teacă. Reacţia furioasă în situaţii tensionate este permisă, dar e foarte ruşinos să laşi să ţi se urce sângele la cap. În cazul în care un schimb direct poate fi prea incendiar sau excesiv de conflictual, este de preferat un atac „din flanc", prin analiză ; A îl informează pe B asupra plângerii sale în legătură cu C, prin aluzii mai mult sau mai puţin indirecte. C răspunde, adresându-i lui D o replică sau o dezaprobare la fel de indirectă şi o contraacuzaţie. În triburile G/wi satirizarea era folosită frecvent pentru a înăbuşi din faşă orice încercare de a provoca neplăceri sau, adesea, drept pedeapsă. În aceste cazuri, acul ironiei îndreptate asupra ofensatorului era ascuţit de luarea în derâdere de către audienţă.

În unele conflicte adversarii sunt lăsaţi să se răfuiască între ei. Violenţa era mai ales verbală, însoţită uneori de lovituri uşoare cu pumnii sau cu bucăţi de lemn. Violenţa fizică ce depăşea acest prag era considerată ruşinoasă şi înspăimântătoare.

Recidiviştilor le era aplicat tratamentul „inducerii în eroare" ; o conspiraţie în care victima este împiedicată să afle ceva din ceea ce se petrece. Cererile, sugestiile, glumele, neînţelegerile şi izbucnirile ulterioare de frustrare erau întâmpinaţi cu o reacţie de uimire confuză. Scopul era de a-i induce răufăcătorului un asmenea dezgust faţă de trib şi de obtuzitatea membrilor acestuia, încât să plece să-şi caute companie într-un alt trib.

Judecăţile nu stabilesc niciodată în mod direct condamnarea sau alungarea unui răufăcător. Aceasta pare a fi o inhibiţie comună societăţilor de mici dimensiuni. (Înainte de a-mi încheia studiile academice în domeniul antropologiei, cercetările mele se desfăşuraseră în mijlocul unor grupuri puţin numeroase, oarecum izolate şi îndepărtate, care făceau parte fie din societăţi de mari dimensiuni, fie de mici dimensiuni.) Crime abominabile erau redefinite în termeni mai puţini drastici – uciderea unui fiu de către tatăl său devenea în aparenţă un accident de vânătoare. Fapte extrem de grave precum incestul, care nu pot fi percepute gradat, dispăreau în spatele unei conspiraţii care nega ceea ce se petrecuse în realitate, chiar dacă dovezile erau incontestabile. Se aplicau măsuri preventive şi compensatorii în mod informal şi, în aparenţă, pentru motive care nu aveau legătură cu fapta în cauză. O a treia alternativă consta în a-l declara pe autorul faptei alienat mintal, dar fără a cere părerea unui psihiatru, nici măcar atunci când acest lucru era posibil. Această etichetare schimba complet statutul şi responsabilităţile morale şi sociale ale făptaşului, precum şi capacitatea sa de a se implica în alte relaţii. Într-o societate mare, poate exista conceptul de eliminare prin alungare sau executarea sentinţei, însă comunităţilor izolate le lipsesc structurile sociale şi morale care ar putea suporta povara impusă de o eliminare reală. Având în vedere că dăm ochii unii cu alţii în fiecare zi, cum l-aş putea ierta pe cel care mi-a spânzurat fratele ? În acest fel le-aş face dreptate copiilor victimei. Dată fiind eficienţa comunicării la care se poate ajunge într-o comunitate mică, este posibil ca negocierea valorilor morale să producă destul de multă satisfacţie. Logica legii talionului presupune ca făptaşul să sufere aceeaşi durere şi pierdere ca şi cele ale victimei sale, dar aceasta să nu mai poate să vadă cu ochiul şi nici să muşte cu dintele pe care primul i le înapoiază. În calculele negocierii, principiul restituirii îl completează pe cel al răzbunării.

Un sătean Tswana, A, a făcut o înţelegere cu B să îi ducă două vaci la piaţă, la o distanţă de o săptămână de mers pe jos. Săteanul a trecut prin mai multe întâmplări nefericite de-a lungul călătoriei, iar una dintre vaci a murit cu o noapte înainte de a ajunge la destinaţie. Săteanul a tăiat vaca şi a vândut carnea la un preţ mai mare decât cel obţinut pe vaca rămasă. Toţi banii au ajuns la B, care însă, îndurerat de moartea vacii sale, l-a chemat pe A în faţa tribunalului sătesc. A a primit o amendă echivalentă cu jumătate din suma obţinută din vânzarea cărnii. Discutând despre acest caz cu căpetenia satului, am încercat să îi arăt că B a obţinut un beneficiu de pe urma iniţiativei lui A de a porţiona şi a vinde carnea. Căpetenia m-a recuzat : „Dacă ţi-aş rupe cămaşa într-o luptă, ai fi mulţumit dacă ţi-aş da o cămaşă nouă ? ". Pentru aceşti săteni vitele sunt mai mult decât o simplă marfă care poate fi transformată în bani. Vacile erau preferatele lui B, crescute de el cu mândrie, iar valoarea uneia dintre ele fusese depreciată la piaţă. În acest caz, negocierea cerea ca restituirea să fie suplimentată de o formă de pedepsire, iar eu fusesem singurul din sat care nu înţelesese de ce şi cum. Iniţiativa lui A fusese totuşi recunoscută ; în caz contrar, amenda ar fi fost mai mare.

O valoare larg împărtăşită este aceea că, ţinând cont de toţi factorii cunoscuţi şi relevanţi, membrii unui grup social vor încerca să prelungească viaţa persoanelor recunoscute ca aparţinând grupului. În exprimarea faptică a acestei valori există o largă variaţie a factorilor cunoscuţi şi relevanţi, precum şi a limitelor recunoaşterii apartenenţei la grup. Teologia G/wi are în centrul său o zeitate capricioasă, pe N!adima, care poate hotărî să-i ia viaţa unei persoane doar pentru că „s-a săturat de figura acesteia", aducându-i în cale un accident mortal. Ceilalţi vor interveni în mică măsură sau deloc pentru a salva victima. Odată, un leu a atacat în mod neobişnuit şi repetat aceeaşi persoană dintr-un grup de vânători. Însoţitorii săi au decis că aceasta este influenţa lui N!adima şi nu au sărit în ajutorul lui. Când au văzut că victima a supravieţuit primelor atacuri, şi-au schimbat părerea gândindu-se că N!adima ar fi fost mai eficient şi ar fi pus leul să ucidă de la primul sau, cel mult, al doilea atac. Au încercat apoi din răsputeri să alunge leul. În cele din urmă, victima a supravieţuit.

Edward Nelson, scriind cu un secol în urmă despre populaţia Malemut de lângă Strâmtoarea Bering, a relatat o scenă în care un membru al unui grup care îşi aşezase tabăra lângă satul Kuskokwim s-a supărat pentru că un sătean nu i-a arătat respectul cuvenit şi a plecat la cortul său după o armă cu care să îl ucidă. Doi dintre tovarăşii săi au încercat fără succes să îl facă să se răzgândească şi apoi unul dintre ei a scos cuţitul şi l-a înjunghiat. Povestind mai apoi întâmplarea, ucigaşul a spus că, dacă scena s-ar fi petrecut în comunitatea lor, nu ar fi intervenit, dar a adăugat : „Eram doar câţiva printre cei din neamul Kuskokwim, iar dacă unul dintre ei ar fi fost ucis de tovarăşul nostru, ei ne-ar fi omorât pe toţi ; era mai bine ca numai unul să moară" (Nelson, 1899 ; 1983, pp. 302-303).

Uciderea ca urmare a hotărârii unui tribunal este practicată şi în societăţile mari, şi în cele mai mici. Explicaţia este, adesea, un amestec confuz, de exemplu pentru a descuraja alte acţiuni de acest fel, sentinţă de condamnare, apărare şi respingere a delictului care l-a plasat pe autor în afara societăţii. Nicăieri oamenii nu acţionează consecvent pentru apărarea vieţii celorlalţi, ci jonglează oportunist cu „factori cunoscuţi şi relevanţi" sau cu limitele recunoaşterii pentru a decide prelungirea sau neprelungirea unei vieţi ameninţate. În anii '30, tribul Nuer din Sudan respecta duşmănia ancestrală, prin care rudele pe linie masculină ale decedatului erau obligate să-i răzbune moartea prin uciderea asasinului sau a uneia dintre rudele sale. În multe cazuri, bărbaţii care erau înrudiţi pe linie masculină atât cu ucigaşul, cât şi cu victima trebuiau să aleagă de partea cui sunt, în funcţie de gradul de înrudire. Aliaţii dintr-o tabără puteau fi duşmani de moarte într-o alta (Evans-Pritchard, 1940). Principiul rămâne valid, dar percepţia asupra cadrului în care operează s-a schimbat. Deşi contextul ţine în mare măsură de morală (e bine să răzbuni uciderea fără motiv a altcuiva), logica aplicării principiului moral este complet amorală. Nu fac această remarcă pentru a acuza populaţia Nuer de confuzie în gândire, ci pentru a ilustra universalitatea enigmelor morale provocate de aplicarea aparent inevitabilă a unor combinaţii de principii orientate diferit (în cazul acesta, etica şi logica amorală) pentru a rezolva probleme morale.

Ne-am obişnuit cu stoicism ca în societatea noastră să ne enervăm din cauza limitelor severe impuse de domnia regulilor. Absurditatea consecinţei logice a supunerii inflexibile

faţă de o regulă este satirizată de unii autori (vezi V.S. Gilbert şi A.P. Herbert despre legi sau C. Northcote Parkinson despre birocraţie), criticată de alţii şi folosită la întâmplare de sistemul juridic şi administrativ ; este suportată, şi nu vindecată. În societăţile de mici dimensiuni, libertatea permisă de negocierea aplicării pricipiilor tempereazǎ rigiditatea domniei regulilor, fără a le contesta validitatea. Principiul şi obiectivul îşi păstrează astfel, coerenţa, iar absurdităţile sunt evitate sau, în orice caz, ameliorate în ceea ce priveşte gradul lor, frecvenţa sau ambele.

Multe valori sunt exprimate sub forma virtuţilor care trebuie să ne călăuzească în viaţă şi a viciilor care trebuie evitate. Se ştie că acestea sunt simplificări. Toţi membrii tribului Shona sunt învăţaţi că trebuie să spună adevărul şi că nu este bine să minţi. Dar nu toată lumea are dreptul să spună adevărul ; dacă o persoană pune o întrebare care se consideră că nu o priveşte, i se răspunde în mod legitim : *hameno* („nu ştiu"). Nu este nici minciună, nici eşec în a spune adevărul, ci un răspuns politicos : „Nu îţi voi spune". În unele cazuri, virtuţile pe care le slăvim par contradictorii ; pentru a găsi proporţia corectă de forţă şi compasiune în pedepsirea răufăcătorilor e nevoie de o judecată elaborată. A folosi prea multă forţă echivalează cu a fi exagerat de răzbunător, iar a da dovadă de prea multă compasiune e o dovadă de slăbiciune. Pentru populaţia Shona, aceste opoziţii nu sunt contradictorii sau dileme fără ieşire. Virtuţile, ca şi valorile pe care acestea le reprezintă, sunt standarde ale binelui, şi nu constructe absolute care constituie esenţa binelui. Adevăratul bine este rezultat al bucuriei aduse de adoptarea sau de respectarea valorilor. În societăţile de mici dimensiuni, morală nu este în primul rând o preocupare pentru idealuri abstracte, ci se referă mai degrabă la starea de lucruri şi la trăinicia relaţiilor. Morala nu este o cale hedonistă, de absolută indolenţă, ci un efort de a ajunge la cele mai rezonabile aranjamente posibile ţinând seama de fericirea, durerea, bucuriile şi necazurile tuturor.

Însă eforturile nu sunt încununate de succes întotdeauna. Orice antropolog întâlneşte şi comportamente care provoacă (adesea, intenţionat) consecinţe negative pentru alţii. În fiecare societate există indivizi îngrozitori şi nefericire cauzată de comportamente şocante. Prezentarea realizată de Evans-Pritchard populaţiei Nuer este departe de a fi un omagiu adus camaraderiei care domneşte între ei. Cititorul rămâne cu impresia unui entuziasm al acestei populaţii de a şi-o plăti unul altuia ori de câte ori cred că pot scăpa nepedepsiţi.

Totuşi, toţi cunosc regulile şi metaregulile şi pot calcula în mod competent consecinţele acţiunii şi ale reacţiei, menţinând, în stilul lor semiviolent, trăinicia relaţiilor prieten--prieten şi duşman-duşman.

În numeroase societăţi, moralei îi este atribuită o autoritate divină, supranaturală. Populaţia Huli din regiunea muntoasă sudică din Papua Noua Guinee venerează o zeitate numită Datagaliwabe care „se ocupă în special, de pedepsirea trădării legăturilor de rudenie şi, pentru aceasta, observă tot timpul comportamentul social (...), pedepseşte minciuna, furtul, adulterul, uciderea, incestul, încălcarea exogamiei şi a tabuurilor ritualice. El îi pedepseşte şi pe aceia care nu reuşesc să-şi răzbune o rudă ucisă. Însă nu se preocupă de comportamentul celor neînrudiţi" (Glasse, 1965). Populaţia Manus din Insulele Amiralităţii crede că viaţa morală a gospodăriei este supravegheată de fantoma

unei rude masculine decedate de curând. Craniul acesteia este păstrat în casă şi fantoma pedepseşte diferitele ofense trimiţând boală şi nefericire (Mead, 1963). Pentru multe populaţii vorbitoare de Bantu din sudul Africii, spiritele semidivine ale strămoşilor îi pedepsesc pe răufăcători şi recompensează buna purtare.

Cei din tribul G/wi evită lăcomia de frica mâniei lui N!adima, dispreţuind-o în acelaşi timp pentru efectele negative pe plan social. Totuşi, teologia lor susţine că orice acţiune care ar putea deranja ordinea lumii îl va înfuria pe N!adima pentru că această ordine este o parte a creaţiei lui. De vreme ce nimeni nu putea fi sigur că mânia zeului se va revărsa numai asupra făptaşului, şi nu asupra întregului trib sau chiar a întregii lumi, se considera că o faptă care nu e pe placul lui N!adima este periculoasă pentru toţi, fiind deci imorală prin nesăbuinţa ei. Pentru un G/wi, o faptă similară ar fi ca un bărbat să lase nişte săgeţi otrăvite la îndemâna unui copil. Nu ar fi deci corect să spunem că morala G/wi are origini religioase. Oamenii îşi aleg singuri calea, la fel ca orice altă creatură vie, spun ei. N!adima a creat toate formele de viaţă, inclusiv omenirea, fiecare cu caracteristicile ei ; depinde de fiecare specie să îşi exploreze posibilităţile şi să îşi proiecteze un *modus vivendi* în funcţie de acestea. Cu alte cuvinte, N!adima nu le-a dictat cum ar trebui să trăiască.

Populaţia Pitjantjatjara din centrul Australiei menţine o relaţie fidelă cu *tjukurpa*, trecutul mistic şi eroii săi supranaturali, prin intermediul unor ritualuri şi al altor ceremonii. Punerea în pericol a acestei relaţii va atrage răul asupra oamenilor şi îşi poartă în sine propira pedeapsă. Dar, ca şi în cazul expus mai sus, al populaţiei G/wi, mulţi vor suferi de pe urma nesăbuinţei unuia sau a câtorva. În cazul în care consecinţele prevăzute ale nesăbuinţei sunt destul de grave, pedeapsa poate fi moartea. Spre deosebire de comunităţile mici, de care am vorbit mai înainte, Pitjantjatjara *dispune* de mijloacele structurale de a suporta povara pe care o execuţie o impune asupra ordinii sociale. Problema călăului care trebuie să dea ochii cu rudele şi prietenii răufăcătorului şi să menţină relaţii normale cu ei după ce şi-a îndeplinit această sarcină cumplită este rezolvată. Execuţia se face în secret şi în mod anonim de către o persoană sau mai multe dintr-un grup de bătrâni care, datorită experienţei şi cunoştinţelor rituale, au dreptul de a hotărî şi de a acţiona în numele comunităţii, respectându-i valorile şi principiile şi analizând cu înţelepciune circumstanţele faptei. Spre deosebire de cerinţa justiţiei britanice de a face publică pedeapsa, pedepsirea relelor în societatea Pitjantjatjara se realizează prin mijloace în care toţi au încredere şi care nu necesită validare publică. Judecata şi pedeapsa propriu-zise sunt învăluite în mister, dar raţiunea lor fundamentală este cunoscută de toţi.

Faptele de mai mică gravitate, care nu necesită pedeapsa cu moartea, sunt judecate în mod public. În multe, dacă nu chiar în toate societăţile de mici dimensiuni, esenţa procesului constă în recunoaşterea de către autor a faptei sale, supunându-se judecării şi pedepsei. În unele cazuri, vinovatul se va prezenta în faţa acuzatorului, fără spectatori, şi va aştepta ca acesta să îi înfigă o suliţă în coapsă. Vedem în acest caz că trăinicia relaţiei dintre duşmani are o importanţă deosebită ; dacă victima vinovată nu va sta absolut nemişcată, riscă secţionarea unei artere sau distrugerea permanentă a osului, rezultatul putând fi fatal. Dacă acuzatorul nu înfige suliţa în exact acea porţiune a coapsei

care poate fi rănită fără consecinţe grave, el va fi acuzat de crimă. Fiecare participant *trebuie* să răspundă aşteptărilor celuilalt, respectând astfel, în mod simbolic, morala publică.

Am sublinat faptul că sensul social şi deci semnificaţia morală a comportamentului sunt determinate de contextul cultural. Integritatea sistemului de înţelesuri depinde de stabilitatea sistemului cultural. Modificarea unei zone sau componente a culturii unui popor va atrage modificări ale semnificaţiei care se pot răspândi dincolo de aria modificării iniţiale. Dacă frecvenţa şi natura schimbării pot fi adoptate de societate fără pierderea coerenţei culturale (nu în fiecare societate există un conflict între generaţii !), atunci modificările concomitente ale valorilor morale nu vor afecta probabil în mod semnificativ societatea. În unele cazuri, ele pot fi considerate chiar benefice şi semne ale progresului (de exemplu, emanciparea femeilor şi a copiilor care a avut loc în societatea noastră în ultimii 150 de ani). Nu avem suficient de multe informaţii despre începuturile istoriei sociale a populaţiilor studiate de către antropologi pentru a spune dacă ele au suferit transformări interne de amploare în trecutul îndepărtat, deci nu le putem evalua stabilitatea anterioară. Dispunem totuşi de o mulţime de dovezi ale efectului pe care contactul cu Vestul industrializat l-a avut asupra anumitor societăţi de mici dimensiuni. Acest efect a fost aproape întotdeauna extrem de devastator, distrugând ordinea socială tradiţională şi invalidând sistemele de semnificaţie socială şi morală, lăsându-i pe oameni confuzi şi profund nefericiţi.

Hoarda Ik din nordul Ugandei, descrisă de Colin Turnbull în *The Mountain People*, este un exemplu extrem de tulburător al efectelor corozive pe care le poate avea dislocarea socială asupra sistemului moral al unei comunităţi. Populaţia a fost mutată din zona favorabilă, rodnică a teritoriului propriu atunci când aceasta a fost declarată rezervaţie de vânătoare. Abandonaţi într-un ţinut muntos aproape sterp, ordinea socială şi morală a comunităţii, similară cândva celei din tribul G/wi, a fost înlocuită cu o stare de război al tuturor împotriva tuturor. Turnbull nu descrie violenţa brutală, ci o indiferenţă rece şi tragică. Valorile vieţii în grup par să fi fost înlocuite de izolare şi de interesul propriu. Raţiunea de a fi a ordinii sociale a fost negată prin dislocarea din matricea unui sistem de semnificaţii dat şi susţinut de activităţile pe care le făcuseră înainte aceşti vânători şi culegători, de rolurile interconectate, de schimburile şi interdependeţele dezvoltate şi menţinute cândva. Pierderea văii lor rodnice a lipsit hoarda Ik nu numai de vânat şi plante de cules, ci a înstrăinat-o în acelaşi timp de propriul lexicon de semnificaţii sociale. Relaţiile nu mai erau caracterizate de siguranţa că alţii vor avea comportamentul şi reacţiile aşteptate. Dislocarea a fost cu atât mai devastatoare cu cât a afectat întreaga societate în acelaşi timp, privând-o de orice mijloc de refacere şi de simţul direcţiei pentru a se adapta la noile condiţii. În perioada în care Turnbull a studiat-o, populaţia nu reuşise să dezvolte nici măcar relaţii stabile, bazate pe respect şi cât şi cât afectuoase între soţ şi soţie sau între părinţi şi copii.

Hoarda Ik pare să dispună de „cunoaştere etică”, de vreme ce oamenii sunt destul de conştienţi de consecinţele dăunătoare pentru alţii ale faptelor rele. Totuşi, ei aleg să acţioneze, fără să le pese de consecinţele acţiunii lor asupra altuia. Înseamnă aceasta că nu au morală ? Cartea *The Mountain People* ar putea fi şi o alegorie a comportamentului

şoferului contemporan ; la volan, mă comport oribil atunci când cred că pot scăpa nepedepsit, iar dacă alţii au dificultăţi din cauza mea e problema lor. Ştiu că acest comportament e oribil, dar mă simt în siguranţă în anonimatul traficului.

Este hoarda Ik o populaţie fără societate şi deci inaptă de generalizări legate de valorile morale şi etice universale ? Acest argument ar conduce la circularitate : nici o societate fără morală, deci toate societăţile au morală. Ei au o ordine socială, dar ea este fragilă şi instabilă, fiind bazată pe exploatarea celui slab de către cel care este vremelnic puternic, care se abţine de la eliminarea completă deoarece şi mâine va avea nevoie de cel slab pentru a-l exploata. Poate fi identificat aici şi un minuscul respect pentru viaţă, dar pare mai mult o recunoaştere crudă şi cinică a faptului că o viaţă care nu este eliminată i-ar putea aduce beneficii exploatatorului. Iată o situaţie rară, poate singulară, care validează teoria hobbesiană : viaţa lor este, într-adevăr, „meschină, primitivă şi scurtă", dar numai pentru că Turnbull descrie etapa decăderii unei societăţi.

Printre caracteristicile asociate în mod obişnuit moralei, cu posibile excepţii precum cazul hoardei Ik, se numără şi sociabilitatea ca trăsătură umană universală ; reciprocitatea pare să fie o necesitate funcţională a relaţiilor trainice. Respectul pentru viaţa umană poate fi considerat, de asemenea, o valoare universală, dar gradul de recunoaştere şi prioritatea acordată menţinerii vieţii variază foarte mult. În toate societăţile există o frică faţă de haos care nu se manifestă însă neapărat ca o căutare insistentă a ordinii. Dacă lucrurile stau într-adevăr aşa, este greu de observat schimbările care au loc, de vreme ce, în ceva atât de complex cum e chiar şi cea mai simplă formă de societate, orice modificare antrenează un oarecare grad de dezordine. În general, ordinea trebuie menţinută (sau dezordinea trebuie limitată) la un nivel la care încrederea în aşteptări se află la o limită suportabilă. Pragul de toleranţă este determinat cultural şi perceput în mod subiectiv. Numeroase societăţi au teologii (adică doctrine ale relaţiei umanităţii cu o cauză finală supranaturală), dar multe teologii nu au nici o relevanţă pentru morala oamenilor (aşa cum ar fi, de exemplu, un set de explicaţii ştiinţifice pentru relaţia lor cu soarele).

Dacă există vreo diferenţă între morala societăţilor de mici dimensiuni şi cea a unor societăţi de tipul celei în care trăim, cred că ea provine din importanţa mai mare acordată relaţiilor interpersonale din prima. În acest tip de societăţi, morala este mai puţin scop în sine şi mai mult un set de orientări pentru stabilirea şi menţinerea unor relaţii trainice. Morala este deci un mijloc pentru atingerea unui scop dorit şi agreat. În societăţile de mari dimensiuni, mai complexe, relaţiile sunt mai puţin intense şi mai puţin importante în viaţa indivizilor şi în cadrul structurilor sociale. Bineînţeles, morala furnizează un set de orientări, ajutând astfel la crearea şi menţinerea unor aşteptări coerente referitoare la comportament, dar operează la nivel impersonal deoarece nu mai există aceeaşi capacitate de negociere. Astfel, morala tinde să fie valorizată mai mult ca scop în sine şi mai puţin ca mijloc de atingere a unui scop. Concluzia care se desprinde nu este că societăţile de mici dimensiuni ar avea sisteme morale mai puţin dezvoltate. S-ar putea susţine chiar contrariul, argumentând că un sistem moral considerat şi folosit ca mijloc de atingere a unui scop, a cărui complexitate este sporită prin practica negocierii, este supus în mod constant testelor practice şi validării publice.

Referinţe

Comaroff, J.L. şi Roberts., J. : *Rules and Processes : The Cultural Logic of Dispute in an African Context* (University of Chicago Press, 1981).
Evans-Pritchard, E.E. : *The Nuer* (Oxford : Oxford University Press, 1940).
Glasse : „The Huli of the Southern Highlands”, în *Gods, Ghosts and Men in Melanesia* ; P. Lawrence şi M.J. Meggit (coord.) (Melbourne : Melbourne University Press, 1965).
Nelson, E.W. : *The Eskimo about Bering Strait* (1899) ; reeditată (Washington, DC : Smithsonian Institution, 1983). O excelentă lucrare de pionierat realizată de un meteorolog al Armatei SUA.
Turnbull, Colin : *The Mountain People* (St Albanas : Paladin, 1984).

Bibliografie suplimentară

Edel, M. şi Edel, A. : *Anthropology and Ethics* (Illinois : C.C. Thomas, 1959). Foarte detaliată, mai puţină analiză.
Evans-Pritchard, E.E. : *Nuer Religion* (Oxford : Oxford University Press, 1956).
Gelfand, M. : *The Genuine Shona – Survival Values of an African Culture* (Salisbury, Harare) : Mambo Press, 1973). Descriere detaliată a codului etic al populaţiei Shona.
Hogbin, I. : *The Island of Menstruating Men* (Scranton. Penn : Chandler, 1970).
Mead, M. : *Growing Up in New Guinea* (Harmondsworth : Penguin, 1963).
Radin, P. : *Primitive Man as Philosopher* (New York : Dover, 1957). O analiză pe nedrept neglijată a gândirii filozofice în societăţile de mici dimensiuni.
Silberbauer, G.B. : *Hunter and Habitat in the Central Kalahari Desert* (Cambridge : Cambridge University Press, 1981).

— 3 —

Etica în Antichitate

Gerald A. Larue

În perioada dintre mileniile al XII-lea şi al X-lea î.Hr., stilurile de viaţă ale oamenilor din Orientul Apropiat antic au început să se schimbe, trecând de la o existenţă migratoare sau traiul în peşteri la convieţuirea în comunităţi stabile. În aceste împrejurări noi, oamenii şi-au produs propria hrană, şi-au însuşit meşteşugul olăritului şi al construirii unor locuinţe permanente, trecând apoi de la cătune şi târguri la oraşe mari şi organizaţii de tip oraş-stat. La sfârşitul mileniului al IV-lea î.Hr., cele două mari civilizaţii riverane, Mesopotamia şi Egipt, inventaseră şi utilizau deja scrierea. Acest eseu foloseşte unele dintre materialele scrise care s-au păstrat din Orientul Apropiat antic, inclusiv poveşti despre eroii cei mai virtuoşi, coduri de legi care defineau conduita acceptabilă şi cea inacceptabilă, precum şi instrucţiuni, toate informându-ne despre natura eticii în prima sa formă, suficient de explicită pentru a deveni subiect de reflecţie şi dezbatere. După cum vom vedea, etica ce se va dezvolta mai târziu în Occident îşi are originile în aceste abordări antice ale problemelor legate de crearea unor reguli într-o societate stabilă. (Pentru discuţii despre scrierile etice timpurii din India şi China, vezi capitolul 4, „Etica indiană”, şi capitolul 6, „Etica clasică chineză”.)

i. Etica în Mesopotamia antică

Deşi expunerea principiilor etice ca atare nu a reprezentat o preocupare primordială în Orientul Apropiat antic, din documente comerciale, coduri de legi, vorbe de duh, poveşti cu eroi şi mituri se pot distinge concepte de valoare. O mare parte a primelor texte cunoscute din Mesopotamia se referă la schimburile comerciale şi sunt un fel de „liste” privind vânzări de terenuri şi contracte sau explicând cum cutare a oferit un animal spre sacrificare cutărui templu, unde a fost primit de către cutare preot. Cele mai multe texte recuperate datează de la începutul mileniului al II-lea î.Hr., dar atestări mai timpurii, cele mai vechi datând de la sfârşitul mileniului al IV-lea î.Hr., ne indică faptul că societăţile situate pe văile Tigrului şi Eufratului erau organizate pe baze birocratice.

Arhivele regale menţionează fala monarhilor care au cucerit şi adesea au devastat teritoriile învecinate. Evident că nici o declaraţie universală a drepturilor omului nu

protejau popoarele cucerite. Bunurile personale ajungeau pradă de război, iar bărbaţii, femeile şi copiii deveneau sclavi. Li se cereau jurăminte de credinţă, iar teritoriul cucerit, de acum guvernat de vasali, devenea parte a unui imperiu în expansiune.

Textele şi codurile de legi mesopotamiene reflectă cadrele guvernării monarhice şi ale templului-stat, ilustrând unirea Bisericii cu statul pentru a controla pământul şi populaţia. Graniţele teritoriale atestau identitatea catăţenilor. Oraşele erau pline de temple închinate diferitor zeităţi, dar fiecare oraş-stat avea propria zeitate protectoare căreia îi aparţinea pământul. Stăpânul locurilor, în calitate de administrator personal al zeului, controla proprietatea divină. Oamenii erau sortiţi să fie în serviciul zeilor pentru a le uşura existenţa – noţiune menţionată expres în creaţia epică babiloniană *Enuma elish* (Speiser, 1958 ; Pritchard, 1958, capitolul 6, pp. 33-36 şi 131). Regele guverna după un cod care se presupunea că i-a fost dezvăluit de zeitatea supremă, dar care, în fiecare caz, reprezenta în mod clar o proiecţie a eticii şi practicilor sociale de atunci. Reglementările erau prezentate ca legi cazuale de forma : „Dacă un om…”. Zeul putea fi, desigur, consultat în probleme urgente prin intermediul prevestirilor făcute de templu – sistem care învestea preoţimea templelor cu o putere extraordinară.

Templul funcţiona într-un mod foarte similar cu o primărie modernă, fiind centrul care administra dreptatea. Violările codurilor divine erau interpretate ca jigniri aduse zeilor. Cazurile erau audiate la poarta templului, însă, când martorilor sau oponenţilor li se cerea să jure în numele zeului, cazul era mutat în incinta templului propriu-zis.

În ciuda controlului asupra pământului exercitat de templul-stat, au avut loc secularizarea şi privatizarea proprietăţii. Diferite clase sociale au fost recunoscute, iar economia locală se baza, în mare parte, pe munca sclavilor. Majoritatea sclavilor proveneau din cuceriri, alţii erau băştinaşi care îşi pierduseră proprietăţile. Astfel de indivizi deveneau bunuri care puteau fi cumpărate şi vândute, lăsate prin testament urmaşilor sau cedate.

Se spune că unul dintre primii monarhi ai Sumerului antic, Ghilgameş, rege al Urukului în mileniul al III-lea î.Hr., devenit legendar după moarte, s-a născut din uniunea dintre un înalt preot şi zeiţa Ninsun. Epopeea vieţii lui dezvăluie multe dintre valorile Sumerului antic. Textele contemporane lui nu oferă nici o indicaţie că această legendă a circulat în timpul vieţii sale. Textul unei incantaţii din acea vreme îl caracteriza drept un om care „cerceta, examina, judeca, percepea şi conducea just” (Heidel, 1949).

În legenda care l-a întruchipat ca erou semidivin, a fost prezentat ca un tiran brutal care nu respecta drepturile omului şi care, în virtutea rangului şi a puterii sale, căuta înţelesul prin puterea sa neînfrântă cu care teroriza bărbaţii şi poseda fecioarele înainte de căsătorie (Pritchard, 1958, partea întâi, capitolul 2, pp. 23-27). Când poporul s-a plâns zeilor, aceştia i-au creat un tovarăş pe nume Enkidu, iar comportamentul antisocial al lui Ghilgameş s-a modificat. În loc să-şi folosească autoritatea şi puterea împotriva propriilor supuşi, Ghilgameş şi-a canalizat energiile înfăptuind isprăvi eroice, printre care cucerirea unor teritorii dincolo de Uruk. Acest sistem de valori a început să se clatine în momentul în care Enkidu şi Ghilgameş au pătruns în locuri sacre aducând ofense zeilor. Enkidu a fost condamnat la moarte, iar Ghilgameş a devenit, astfel, conştient de statutul său de muritor. Convins de validitatea unei etici bazate pe forţă şi autoritate, el s-a hotărât să învingă moartea. Pornit în misiunea sa, a făcut popas la o

cârciumă, unde hangiţa l-a avertizat cu privire la nebunia căutării sale, sugerându-i un sistem de valori diferit :

O, Ghilgameş, unde rătăceşti la voia întâmplării ?
Viaţa veşnică, pe care o urmăreşti, n-o vei afla.
Când zeii au făurit omenirea.
Viaţa Veşnică au păstrat-o pentru ei.
Tu, Ghilgameş, deci, cată să-ţi îndestulezi pântecele,
bucură-te şi te veseleşte ;
fiece zi să fie o sărbătoare,
pune-ţi veşminte frumoase,
împodobeşte-ţi părul, spală-te bine cu apă ;
ia aminte la copilul care te ţine de mână,
iubita să găsească la pieptul tău plăcere :
iată ce se cuvine muritorilor[1].

Ghilgameş nu a luat-o în seamă. Un sistem etic desprins din conştientizarea propriei mortalităţi şi care propunea trăirea vieţii în tovărăşie, iubire şi plăceri nu coincidea cu ţelul său.

În cele din urmă, s-a întâlnit cu strămoşul său, Utnapiştim, care salvase vieţuitoarele de la potop şi care, spre deosebire de corespondentul său biblic, Noe, primise nemurirea de la zei. Ghilgameş a fost instruit cu privire la efemeritatea vieţii şi realizărilor oamenilor şi a aflat că, în ciuda puterii sale de rege semidivin, el va muri în cele din urmă, ca toţi muritorii de rând. Drept revanşă, Utnapiştim l-a trimis în căutarea unei plante magice care creştea pe fundul mării şi care, odată mâncată, „ar transforma un bătrân într-un om tânăr". Ghilgameş a obţinut planta cu puteri regeneratoare, dar a hotărât să nu o mănânce pe loc. În timp ce Ghilgameş se scălda, planta a fost mâncată de un şarpe, fapt care explică de ce şerpii îşi schimbă pielea cu una nouă, în timp ce oamenii sunt sortiţi să se zbârcească şi să îmbătrânească. Ghilgameş s-a întors în Uruk pentru a se încorona rege, păstor al poporului său şi fondator al vechii cetăţi.

Legenda lui Ghilgameş, cunoscută în întregul Orient Apropiat antic, prezintă, printre aventurile monarhului, un comentariu cu privire la căutarea sensului vieţii. Dacă o etică ce ignora drepturile celorlalţi sau care îşi epuiza forţele prin fapte eroice eşua atunci când era pusă în practică de către un rege semidivin, ea ar duce, evident, la un eşec şi pentru oamenii de rând. Nu era acceptată nici măcar simpla bucurie zilnică, hedonistă de a trăi şi de a iubi, recomandată de hangiţă. Dacă nici nemurirea şi nici secretul tinereţii nu puteau fi atinse de om şi doar moartea îi aştepta, cum ar trebui să trăim ?

Principiile etice care au dat sens şi scop vieţii lui Ghilgameş nu au fost menţionate, ci sugerate. A construit zidurile Urukului care apărau poporul. A restaurat templele lui Anu, zeul propector al oraşului, care aducea binecuvântare divină poporului, precum şi pe cele ale lui Iştar, zeiţa iubirii şi a fertilităţii, care încuraja relaţiile amiabile şi fecunditatea recoltelor, a păsărilor, vitelor şi familiilor. Cu alte cuvinte, şi-a îndeplinit responsabilităţile induse de obligaţia divină de rege al poporului şi al bunurilor divine.

1. *Epopeea lui Ghilgameş*, traducere de Virginia Şerbănescu şi Al. Dima, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1966, p. 132.

Etica ce reiese din această legendă este etica muncii tradiţionale. Împlinirea destinului prin achitarea de responsabilităţi. Fiecare cititor a fost încurajat, implicit, să-şi construiască propriile ziduri ale Urukului.

Codul de legi al regelui semit Lipit-Iştar al oraşului Isin, elaborat la începutul secolului al XIX-lea î.Hr. este unul dintre primele decrete regale recuperate de arheologi. Prologurile acestor coduri sunt asemănătoare prin faptul că fiecare suveran îşi declara numirea divină în funcţie, unind astfel regulile pământeşti cu dorinţa divină. Lipit-Iştar pretindea că a fost ales de zeul cerului, Anu, şi de zeul vântului şi al furtunii, Enlil,

> să asigure dreptatea în acele locuri, să răspundă plângerilor, să elimine ostilităţile şi insurecţia armată, şi să aducă pacea sumerienilor şi akkadienilor.

Imnurile regale slăveau pacea. Concentrarea asupra legii familiei reflectă preocuparea pentru valorile familiei şi stabilitate prin oferirea de indicaţii cu privire la drepturile asupra proprietăţii şi la moştenire, la copiii născuţi de soţia sau soţiile legale, de sclave sau de prostituate. Nu era recunoscută egalitatea între bărbaţi sau sexe. Unii bărbaţi şi femei erau moşieri prosperi, alţii erau sclavi care puteau fi cumpăraţi sau vânduţi, deşi libertatea putea fi câştigată. Alte legi priveau etica afacerilor. Lipit-Iştar ne apare ca un rege care a redus datoriile, a fixat controale pentru a preveni nedreptatea socială şi a încercat să limiteze averile particulare. Într-un epilog, regele se laudă că a eliminat ostilităţile, rebeliunea, plângerile şi că a stabilit dreptatea şi adevărul în regatul său.

Cel mai faimos cod de legi mesopotamian, Codul lui Hammurabi al Babilonului (1728-1646 î.Hr.), reflectă mare parte din conţinutul codurilor precedente. Hammurabi a fost ales de zei pentru a asigura bunăstarea supuşilor săi cu dreptate şi prin eliminarea răului şi a vicleniei, astfel încât „cel puternic să nu domine pe cel slab”. Dreptatea, care însemna „lucrul drept”, se referea în primul rând la dreptatea în sens economic (Saggs, 1962, pp. 198 şi urm.) şi multe legi priveau proprietatea, acţiunea în justiţie, practica comercială şi contractele. Justiţia făcea distincţie între clase sociale şi membrii unei familii. Pentru injuriile aduse membrilor aristocraţiei se aplica *lex talionis* (legea talionului). Pentru injuriile aduse oamenilor de rând şi sclavilor se aplicau doar amenzi, iar în cazul sclavilor, amenda era plătită stăpânului ca recompensă pentru daune aduse proprietăţii. Legea familiei stabilea întâietatea tatălui. Dacă un membru al aristocraţiei întâmpina dificultăţi financiare, îşi putea vinde soţia sau copiii ca sclavi pe o perioadă de patru ani. Luarea în căsătorie a unei soţii fără contract nu avea bază legală. Violarea unei fecioare de rang aristocratic promise deja se sfârşea cu moartea violatorului. Soţiile acuzate de infidelitate erau aruncate într-un râu în care se presupunea că zeul acestuia le va decide nevinovăţia sau vinovăţia.

Acuzaţiile false erau pedepsite aspru, iar cine făcea pe nedrept acuzaţia de crimă era osândit la moarte. Comportamentul neglijent sau ineficient se solda cu plata daunelor, însă un chirurg care opera cu un bisturiu de bronz un pacient de rang înalt cauzându-i moartea sau care, operându-l la ochi, îi cauza orbirea era pedepsit prin tăierea mâinii. Dacă operaţia reuşea, medicul era plătit cu zece bani de argint. Dacă pacientul era sclav, medicul trebuia să dea un alt sclav în locul celui mort, iar pentru pierderea unui ochi, trebuia să-i plătească stăpânului jumătate din valoarea sclavului. Dacă sclavul se vindeca,

medicul primea doi bani de argint. Dacă un bărbat o lovea pe fiica însărcinată a unui om de rând, provocându-i pierderea sarcinii, el trebuia să plătească zece bani de argint pentru pierderea sarcinii. Dacă lovitura cauza moartea femeii era ucisă fiica atacatorului. Dacă femeia era de rang inferior sau sclavă, criminalul trebuia să plătească o amendă. Legea îl favoriza pe bărbat faţă de femeie şi pe aristocrat faţă de omul de rând sau de sclav.

ii. Etica în Egiptul antic

În timp ce, în Mesopotamia, modelele etice prindeau contur, un accent etic se contura şi în Egipt. La baza eticii egiptene se afla *ma'at*, cuvânt care semnifica dreptate, echilibru, normă, ordine, adevăr, acţiune dreaptă şi corectă, toate stabilite de la începuturi de către zei şi garantate acum de faraoni. Începând cu dinastia a V-a (cca 2450-2300 î.Hr.), funcţionarii publici numiţi de rege pentru a se ocupa de problemele legale erau numiţi „preoţi ai *ma'at*-ului" (Morenz, 1973, pp. 12 şi urm.). Nu au fost recuperate coduri de legi care să definească *ma'at*, iar conceptul pare să fi funcţionat ca valoare de bază a conduitei şi raţiunii morale. Este clar că au existat reglementări uzuale care aveau la bază *ma'at* şi care, din când în când, puteau fi ridicate la rangul de edicte faraonice. Dreptatea şi adevărul nu erau concepte vagi, ci trebuiau aplicate în viaţa de zi cu zi. În tribunale, magistraţii trebuiau să manifeste *ma'at* în ceea ce spuneau şi prin modul în care rezolvau cazurile (Morenz, 1973, p. 125). Egiptenii trebuie să acţioneze în deplină armonie cu *ma'at*-ul, nu în sensul unor precepte legale, ci mai curând în linii mari şi în mod arbitrar, deşi mai târziu s-a manifestat tendinţa de conformare la reguli (Wilson, 1958).

Normele etice care susţineau *ma'at*-ul erau predate în şcolile de scribi, de către cărturari. S-au descoperit aforisme, maxime şi sfaturi copiate de ucenici, unele datând din jurul anului 2000 î.Hr., ceea ce subliniază importanţa respectării preceptelor pentru obţinerea succesului în afaceri, guvernare, funcţii administrative şi de stat. Respectarea normelor etice se făcea din motive esenţial practice : ignorarea lor atrăgea după sine eşecul acestora, iar încălcarea lor – pedeapsa şi dezastrul social (Larue, 1988, pp. 70-73).

Ucenicii erau încurajaţi să se căsătorească. Unitatea socială de bază era familia, alcătuită din tată, una sau mai multe soţii şi copiii lor. Căsătoriile incestuoase erau considerate fireşti. Proprietatea era moştenită de către familie, iar când murea mama, tatăl risca să piardă, deoarece fiica sa obţinea controlul asupra proprietăţii. Pentru a evita înstrăinarea proprietăţii, nu puţine erau cazurile când tatăl se căsătorea cu fiica sa ori fratele cu sora lui. Fără îndoială că multe dintre aceste uniuni erau aranjamente formale, cu simplul scop de a proteja proprietatea ; este discutabil dacă aceste căsătorii se realizau sau nu şi din punct de vedere sexual. Termenul „soţie-soră" este menţionat adesea în inscripţii şi este posibil ca unele dintre aceste căsătorii incestuoase să manifeste iubire adevărată şi afecţiune între fraţi. „Zeii Osiris şi Set s-au căsătorit cu surorile lor Isis, respectiv Neftis. Din uniunile lor au rezultat Horus, respectiv Anubis ; ca urmare, zeii au sancţionat căsătoriile între fraţi şi surori – dar fără îndoială, acestea au existat la începuturi în Egipt (Budge, 1977, p. 23). Manchep White precizează că „pentru a proteja puritatea succesiunii, era indicat ca regele să procreeze cât mai mulţi copii cu

putinţă, prin ceea ce se numeşte uniune interzisă. De aceea se întâmpla adeseori ca el să se căsătorească cu propriile-i fiice" (1970, p. 15).

În ceea ce priveşte căsătoriile neincestuoase, ucenicii erau sfătuiţi să aleagă cu grijă o soţie pe care să o hrănească, să îi asigure îmbrăcăminte şi bijuterii care să o mulţumească, deoarece ea le oferea copii, mai ales fii care urmau să preia atribuţiile tatălui şi să ducă mai departe numele familiei. Soţul era avertizat să evite disputele juridice cu soţia sa, precum şi soţiile altor bărbaţi. Datorită legii asupra moştenirii, femeile egiptene se bucurau de un statut şi de o libertate care le erau refuzate femeilor din alte părţi ale Orientului Apropiat.

Era descurajată nerespectarea autorităţii parentale. Un fiu trebuia să fie umil, dispus să accepte sfaturi, să evite actele necinstite şi frauduloase şi să aibă un comportament decent. Conform spuselor înţeleptului vizir Ptah-hotep (secolul al XXV-lea î.Hr.), neascultarea filială putea fi cauza renegării fiului. Înţeleptul învăţător, Amen-em-opet (secolul al XIV-lea î.Hr.) a predicat împotriva dorinţei avide de putere şi a acumulării de avere prin jaf, fraudă sau înşelătorie în afaceri, i-a îndemnat pe ucenicii lui să gândească înainte de a deschide gura şi i-a avertizat cu privire la asocierea cu persoane aducătoare de necazuri. Idealul său era bărbatul temperat care săvârşea fapte bune şi acte caritabile, care nu îşi bătea joc de persoanele cu infirmităţi fizice sau de cei în vârstă, care ajuta un bătrân beat în loc să-l lovească şi care, apostrofat fiind de către un vârstnic, accepta calm insultele.

Unele dimensiuni ale eticii egiptene sunt legate de credinţa lor în viaţa de apoi. „Nici o altă naţiune a lumii antice nu a fost mai hotărâtă să învingă moartea şi să câştige viaţa veşnică" (Lichtheim, 1975, I, p. 119). Se proceda la conservarea corpului şi folosirea magiei în combinaţie cu un concept de raţiune etică. Capitolul 125 din *Cartea Morţilor* cuprinde o confesiune negativă în care defunctul recită dinaintea unui juriu alcătuit din 42 de judecători divini o listă de 42 de păcate necomise. Greşelile includeau comportamentul urât faţă de persoane şi animale, blasfemia, jaful, calomnierea de către un servitor a stăpânului său, cauzându-i suferinţă, crima, sexul ilegal sau masturbarea, înşelătoria ş.a.m.d. Protestul se încheie cu repetarea afirmaţiei : „Sunt pur ! ". Într-o altă declaraţie făcută în Holul *Ma'at*-ului, defunctul pretinde că a dat pâine flămândului, apă însetatului, haine celui dezbrăcat şi a asigurat transportul pe apă al celui fără barcă (Budge, 1913, p. 587). Evident, una dintre cele mai puternice motivaţii pentru respectarea valorilor sociale acceptate era teama de judecata de apoi.

Interzicerea cruzimii asupra animalelor, un principiu etic neobişnuit în lumea antică, are la bază credinţa egipteană că atunci când Ptah, zeul creator al Memphisului, a dat viaţă fiinţelor prin cuvântul său, toate creaturile au devenit manifestarea divinului. Toate acestea, inclusiv ceilalţi zei, erau proiecţii ale lui Ptah. Astfel, egiptenii îşi imaginau că toate creaturile lumii lăudau soarele care răsărea în fiecare zi, la fel cum făcea fiecare egiptean în parte. Mai mult, unii zei luau chip de animal. De exemplu, Thoth putea fi babuin sau ibis, animalul sacru al zeiţei Bast era pisica, Tauret era zeiţa-hipopotam, Sebek era crocodil ş.a.m.d. Lista animalelor sacre era lungă, incluzând vulturul, rândunica, broasca-ţestoasă, scorpionul, şarpele ş.a.m.d. În ciuda respectului şi a veneraţiei pe care le manifestau faţă de aceste creaturi (unele erau mumificate), egiptenii

nu ezitau să le folosească drept hrană. Dar pentru că animalele erau preţioase, iar egiptenii venerau viaţa, era de aşteptat ca oamenii să trateze şi alte creaturi cu respect, iar în cazul animalelor domestice, cu bunătate, deoarece comportamentul faţă de animale era inclus printre acţiunile care urmau să fie judecate în viaţa de apoi.

Desigur, unii erau sceptici în privinţa vieţii de apoi promise. La petrecerile date de egipteni, atmosfera era întreţinută, în parte, de un harpist care încuraja oaspeţii să se dedea plăcerii, deoarece nu aveau nici o siguranţă că sârguinţa pe pământ le va aduce fericirea veşnică" (Wilson, 1958, p. 467). Harpistul spunea că mormintele piramidale ale divinilor faraoni şi ale nobililor lor fuseseră profanate, şi era ca şi cum nici nu ar fi existat vreodată. El preciza că nimeni nu se întorsese vreodată din mormânt pentru a-i asigura pe cei vii de existenţa nemuririi. Asemenea hangiţei care îl sfătuise pe Ghilgameş, harpistul îi sfătuia pe cei care îl ascultau:

> Urmează-ţi dorinţele în toată viaţa ta,
> Capul să ţi-l împodobeşti cu mirt şi veşminte alese să porţi...
> Caută să-ţi împlineşti plăcerea şi vrerile,
> Grijeşte-ţi de nevoile lumeşti după cum inima îţi porunceşte,
> Până în ziua hărăzită morţii.

El mai adaugă că nimeni nu-şi ia bunurile cu sine, că doliul şi bocitul nu vor aduce pe nimeni din mormânt, de unde nu există cale de întoarcere.

În lumea din afara graniţelor Egiptului erau cunoscute noţiunile pe care le aveau egiptenii cu privire la propria superioritate. Ei se considerau oameni diferiţi de zei şi superiori animalelor. Termenul „străin" sugera o categorie inferioară celei pe care egiptenii o considerau a fi categoria umană, deoarece, conform gândirii egiptene, influenţa străină era responsabilă de dezbinarea socială. În unele scrieri, străinii care locuiau departe de bogăţia Nilului şi de normalitatea vieţii din Egipt (*ma'at*) erau incluşi în categoria animalelor. Totuşi, dacă un străin dorea să se stabilească în Egipt, atunci acea persoană intra în rândul oamenilor.

iii. Etica în Scripturile evreieşti

Când evreii au intrat în Canaan, probabil la sfârşitul secolului al XIII-lea î.Hr., regiunea se afla sub controlul monarhiilor locale care plăteau tribut Egiptului. Conform legendei biblice, regatul evreiesc, ca şi cel al Mesopotamiei, a fost instaurat în secolul al X-lea î.Hr. prin alegere divină de către zeul evreu Iahve. Saul a fost uns rege, apoi respins (1 Regi 10,17-25 ; 13,13-14). A fost ales David, care a instaurat linia iudaică de conducători, (1 Regi 16,1-13 ; 2 Regi 7,5-17). Regele era protectorul regatului lui Iahve (1 Regi 8,20), păstor al poporului său (2 Regi 5,2 ; 4 Regi 11,17), participant la unele rituri (3 Regi 3,4 ; 8,62 etc.), iar uneori era implicat în procesele judiciare (2 Regi 12,1-6), dar nu era întru totul deasupra legii (2 Regi 12,7-14 ; 1 Regi 21).

Legea biblică reflectă motive regăsite în legislaţia mesopotamiană. Legile lui Iahve au fost dezvăluite alesului său, Moise, în timpul unei întâlniri personale pe Muntele Sinai

(Horeb). Tora – o compilaţie de recomandări (unele împrumutate, altele originale) – a fost creată între secolele al X-lea şi al V-lea î.Hr. Asemenea legii mesopotamiene, aceasta a oferit credincioşilor săi o identitate ca popor ales, legat de zeitatea sa printr-o relaţie caracterizată prin angajament solemn şi legalitate (Deut. 14,2). Chiar şi după secolul al VI-lea î.Hr., când Iahve apărea ca un zeu universal, nu doar local, evreii au reţinut un particularism în expresia universalistă (Isaia 40-55). Semnul înţelegerii solemne, circumcizia, era destinat exclusiv bărbaţilor, iar necircumcizia sau orice încercare de a ascunde semnul era echivalentă cu abandonarea angajamentului solemn (Mac. 1,15).

Scopul legii era *sedeq*, interpretat de obicei prin „dreptate" sau „virtute", şi însemna „calea cea dreaptă" sau ceea ce este normal. În Deuteronom (16,20) stă scris :

> Sedeq, sedeq, vei trăi şi vei moşteni pământul pe care Iahve, Domnul Dumnezeul tău, ţi-l dă.

Sedeq este exprimat în legea biblică atât sub formă cazuistică (jurisprudenţă), cât şi apodictică (obligaţie). Când legea a fost consfinţită ca fiind aplicabilă în toate timpurile şi tuturor generaţiilor, a luat forma obligatorie şi inflexibilă a „eticii regulilor".

Relaţia dintre zeitate şi popor avea la bază principiul *do ut des* (Îţi dau pentru ca tu să poţi da), prin care Iahve a promis binecuvântarea pe măsura respectării legile sale, de la mâncare, haine adecvate şi practici sexuale până la ofrande şi acte rituale. Cu alte cuvinte, obedienţa atrăgea după sine răsplata, nesupunerea atrăgea pedeapsa, aşa încât atunci când un individ sau un grup se afla în suferinţă sau suferea o pierdere, aceasta putea fi atribuită unui comportament neetic (Deut. 7, 12-14 ; 28).

Coeziunea familiei a produs un concept numit „personalitate comună" (Robinson, 1936). Răul produs într-o generaţie putea fi pedepsit în cadrul alteia (Deut. 5,9). Astfel, un strămoş imoral putea scăpa de pedeapsă, iar un urmaş bun putea avea ghinion. Această credinţă, care reflecta un individualism defectuos, a fost contestată în Iezechiel unde fiecare persoană era răspunzătoare pentru răul comis (Iez. 18).

Relaţia dintre păcat şi pedeapsă a fost contestată în pilda lui Iov. Eroul, un individ onest, care respecta cu fidelitate toate regulile, a avut de suferit nu din cauza unui păcat personal sau al altuia, ci din pricina unui pariu făcut în Rai. Pentru că Iov nu putea şti motivul nefericirii sale şi pentru că teoriile tradiţionale nu au oferit o explicaţie pentru situaţia sa, au apărut întrebări cu privire la modul adecvat de a trăi. Răspunsul oferit de povestea lui Iov a fost că individul ar trebui, desigur, să respecte regulile indiferent de consecinţe. Un răspuns diferit a fost dat de textele Eccleziastului.

Acestea reflectă teme familiare din Ghilgameş şi cântecele harpistului din Egipt. Autorul, imitându-l pe Solomon, îşi asumă titlul de *Qoheleth* (învăţător). Viaţa este deşertăciune – aşa îşi începe el jalea. În virtutea statutului, a bogăţiei şi puterii sale (asemenea lui Solomon), el îşi putea satisface orice capriciu, de la plăceri spirituale la plăceri trupeşti (vin, femei şi cântec), de la acumularea de bogăţii şi investirea în proiecte de construcţii până la nebunie şi pierderea raţiunii. Toate acestea erau lipsite de semnificaţie. Într-adevăr, soarta oamenilor, fie ei înţelepţi sau lipsiţi de judecată, fie buni

sau răi, era percepută ca nefiind deloc diferită de cea a altor creaturi (Eccl. 2,14-16 ; 3,18-21 ; 7,15 ; 8,8). Sensul vieţii a rămas un mister (Eccl. 8,17). Aşadar cum ar trebui să trăiască oamenii ? *Qoheleth* recomandă acceptarea destinului care le este hărăzit şi, asemenea hangiţei din legenda lui Ghilgameş, îşi sfătuieşte discipolii :

> Du-te, dar, de mănâncă-ţi pâinea cu bucurie şi bea-ţi cu inimă bună vinul, căci de mult a găsit Dumnezeu plăcere în ce faci tu acum. Hainele să-ţi fie albe, în orice vreme, şi untdelemnul să nu-ţi lipsească de pe cap ! Gustă viaţa cu nevasta, pe care o iubeşti în tot timpul vieţii tale deşarte, pe care ţi-a dat-o Dumnezeu sub soare, în această vreme trecătoare ; căci aceasta îţi este partea în viaţă, în mijlocul trudei cu care te osteneşti sub soare. Tot ce găseşte mâna ta să facă, fă cu toată puterea ta ! Căci în locuinţa morţilor în care mergi nu este nici lucrare, nici chibzuială, nici ştiinţă, nici înţelepciune (Eccl. 9,7-10)[1].

Etica lui *Qoheleth* sugerează o abordare a vieţii de tipul „trăieşte clipa ! ". Spre deosebire de egipteni, el nu crede în judecata de apoi. Viaţa aceasta este tot ce ni s-a dat. Esenţa învăţăturii sale a rămas etica muncii, însă nu a fost omisă nici semnificaţia unei vieţi responsabile care trebuie trăită în veselie. Unele lucruri sunt mai bune decât altele : înţelepciunea este preferată prostiei, decenţa – indecenţei, viaţa – morţii, însă, când survine moartea, tot ceea ce omul a ales este lipsit de semnificaţie.

Învăţăturile evreieşti (Pilde) recunosc două clase de bărbaţi : pe de o parte cei înţelepţi care respectă legea divină, sunt buni cetăţeni, discreţi, prudenţi, demni de încredere, cinstiţi, blajini, umili, convenţionali, harnici şi imparţiali în judecată ; iar pe de altă parte, cei răi, lipsiţi de judecată şi care ignoră legea. Femeile sunt împărţite în două clase : cele bune, care sunt soţii ideale, preocupate în special de bunăstarea familiei şi a soţului, care muncesc din greu să ţină căminul şi sunt negustorese iscusite (Pilde 31,10-31) ; şi cele rele, aventuriere lascive care reprezintă lipsa de raţiune şi dezastrul (Pilde 7,6-27 ; 9,13-18). Motivul pentru care învăţătura era demnă de urmat este acela că o cale duce la succes, iar cealaltă, la eşec şi necaz.

Deşi în Ieşirea (12,49) se spune : „O lege să fie şi pentru băştinaş şi pentru străinul ce se va aşeza la voi ! ", diferenţele existau. Cetăţenii erau diferiţi de sclavi, cei pribegi de străinii rezidenţi, precum şi bărbaţii de femei. Societatea îşi manifesta grija pentru orfani, văduve şi pentru cei aflaţi în pribegie (Deut. 10,18-19). Evreii ajunşi în sclavie erau eliberaţi după şase ani şi trataţi cu generozitate (Deut. 15,12-18). Căsătoriile cu străinii erau interzise (Deut. 7,3-4 ; Neem. 13,23-27). Inegalităţile sociale şi politice erau acceptate. Etica familiei sublinia importanţa liniei masculine. Nu exista credinţa în viaţa de după moarte, iar „nemurirea" consta în perpetuarea identităţii prin urmaşi de sex masculin.

Desigur că *sedeq* era ignorat de către unii oameni. Proteste profetice deplâng violarea drepturilor celor săraci, ale văduvelor şi orfanilor de către cei bogaţi şi puternici. În secolul al VIII-lea î.Hr., Miheia a cerut poporului : „Faceţi dreptate, iubiţi bunătatea şi fiţi umili în faţa Dumnezeului vostru" (6,8). Ameninţarea profetică a dezastrului,

1. *Biblia de studiu pentru o viaţă deplină*, versiunea Dumitru Cornilescu, Life Publishers România, Oradea, 2000.

îndreptată împotriva poporului în aceeaşi perioadă, i-a înspăimântat pe unii, însă a fost ignorată şi luată în batjocură de alţii (Is. 28,14-22).

Spre sfârşitul secolului al VI-lea î.Hr., s-au abătut dezastrele prezise : Ierusalimul a fost distrus, conducătorii evrei şi meşteşugarii iscusiţi au fost trimişi în exil la Babilon, iar Cirus al Persiei a cucerit, în schimb, Babilonul. Politica persană a permis exilaţilor evrei să se întoarcă şi să reconstruiască din ruine oraşul Ierusalim şi templul. În secolul al V-lea î.Hr., o serie de lideri puternici ai evreilor, precum Ezdra şi Neemia, au preluat conducerea, căutând să impună identitatea evreilor nu doar prin restaurarea oraşului şi a templului, ci şi pe baza unui sistem al credinţei. În această perioadă au fost făcute ultimele adăugiri la Tora. Acest cod de legi care cuprinde primele cinci cărţi din Biblie, a devenit fundamentul unei etici a angajamentului solemn, bazat pe relaţia dintre zeitate şi popor – o relaţie care, conform tradiţiei, datează, prin Moise, de la Avraam. Interpretarea dată de Ezdra şi Neemia acestei înţelegeri solemne necesita separarea evreilor de toţi ceilalţi, interzicerea căsătoriilor între evrei şi neevrei (Neem. 10,30), mergând până acolo încât se insista ca şi căsătoriile deja consumate să fie desfăcute (1 Ezd. 10,18-19). Cei doi conducători erau convinşi că mariajele între evrei şi neevrei nu numai că întinau puritatea iudaismului (Neem. 13,23-26), dar încălcau şi legile Scripturii (Neem. 13,1-3), provocând furia divină (Ezd. 10,14).

Nu toată lumea era de acord cu această diviziune. Autorul *Cărţii lui Rut*, compusă spre sfârşitul secolului al IV-lea î.Hr., menţionează că regele David a rezultat dintr-o căsătorie între un moabit şi un evreu. *Iona* scoate în evidenţă grija zeităţii evreieşti pentru alte popoare, de unde rezultă şi responsabilitatea evreilor faţă de străini – chiar şi faţă de asirieni (Iona 4,11).

Pe măsură ce lupta asupra eticii diviziunii căpăta amploare, un alt element a influenţat gândirea evreiască. Cu origini în religia persană a profetului Zoroastru, acest element a introdus în iudaism noţiunea ariană de „dualism cosmic”. Teologia lui Zoroastru afirma că Ahura Mazda, atotştiutorul creator şi ocrotitor al lumii binelui, adevărului, purităţii şi luminii, fost contrapus lui Angra Mainyu, întruparea răului, a minciunii şi a întunericului. Fiecare om avea dreptul la libera alegere între lumină şi întuneric. În cadrul acestei bipolarităţi, zoroastrismul susţine că istoria se îndreaptă spre un sfârşit, o epocă finală în care adevărul şi binele vor triumfa. În *eschaton*, fiecare suflet unit acum cu trupul va trece un Pod al Separării, care îl va conduce pe cel drept în paradis, iar pe cel viclean îl va întoarce din drum. În final, atât cel viclean, cât şi cel drept vor fi supuşi unui test, acela de a trece printr-un şuvoi de metal topit : pentru cel drept, va fi ca o baie caldă, pe când cel rău îşi va găsi sfârşitul. Etica eshatologică a fost preocupată de problema teodiceei, a moralei lui Dumnezeu. Dacă divinitatea este bună şi dreaptă, atunci de ce răul este atât de răspândit şi puternic în lume ? Răspunsul a fost că răul este rezultatul activităţii lui Angra Mainyu (care prefigura diavolul), şi, în ciuda triumfului aparent al răului în această lume, balanţa se va echilibra în lumea de dincolo doar prin răsplătirea binelui şi pedepsirea răului. A fost subliniată ideea că cei care vor face bine vor fi răsplătiţi cu fericirea eternă.

Aceste concepte au pătruns în etica evreiască formând învăţăturile esenţiale ale cărţii lui Daniel, scrisă în jurul anului 168 î.Hr., moment în care persecutarea evreilor de către

grecii seleucizi a atins apogeul (vezi 1 Mac. 1,2 ; 2 Mac. 6-7 ; Josephus, *Antichităţi*, XII, v, vi). Daniel le-a oferit evreilor un nou răspuns la problema teodiceei : dacă cel drept suferă pe pământ în ciuda bunătăţii sale şi a respectului faţă de Lege, el va fi răsplătit în viaţa de apoi. Dacă oamenii răi se bucură de prosperitate, capătă putere, bogăţii şi autoritate, cei pioşi ştiu că aceştia vor fi pedepsiţi în cealaltă viaţă în raport cu faptele săvârşite, căci toată puterea, bogăţia şi autoritatea câştigate în această viaţă nu însemnă nimic în lumea care va veni. Cei drepţi ştiu că sfârşitul este iminent – tot ce trebuie să facă este să creadă în continuare în ciuda persecuţiei, a torturii şi a morţii. Iahve a fost o zeitate etică, regulile sale au reprezentat o etică pozitivă, iar discipolii săi ştiau că trăiesc conform unei etici superioare, a unui cod divin de conduită.

Cartea lui Daniel simbolizează un eşec al curajului. Viaţa dreaptă, viaţa decentă, viaţa etică nu mai contează în crearea unei societăţi etice. Acest lucru este imposibil în rândul oamenilor deoarece răul predomină, iar sfârşitul este iminent. Doar în viaţa de după moarte, în împărăţia celor drepţi poate lua fiinţă societatea etică în adevăratul sens al cuvântului. Pentru a face parte din acea societate idealizată, individul trebuie să preţuiască drumul drept în această viaţă. Dacă iudaismul susţinea o conduită etică în această viaţă între respectarea regulilor înţelegerii solemne şi obţinerea binecuvântării divine a individului şi a naţiunii, accentul cade acum pe răsplata personală şi pedeapsă.

Unele secte evreieşti, inclusiv fariseii şi călugării care trăiau pe lângă Marea Moartă (despre care se crede că erau esenieni), au acceptat învăţăturile eshatologice ; se poate ca prin aceste secte să fi pătruns în creştinism şi în etica creştină această viziune asupra lumii.

Referinţe

Budge, E.W. : *The Book of the Dead (*Londra : Religious Tract Society, 1926)*;* (New York : Dover Publications, Inc., 1977).

Budge, E.W. : *The Dwellers on the Nile* (Londra : Medici Society, 1913) ; (New York, University Books, 1960).

Heidel, A. : *The Gilgamesh Epic and The Old Testament* (Chicago : University of Chicago Press, 1949).

Josephus : *Antiquities*.

Larue, G.A. : *Ancient Myth and Modern Life* (Long Beach, Cal. : Centerline Press, 1988).

Lichtheim, M. : *Ancient Egyptian Literature* (2 vol.) (Berkeley : University of California, 1975/1976).

Morenz, S. : *Egyptian Religion,* Ann E. Keep (trad.) (Ithaca, NY : Cornell University Press, 1973).

Pritchard, J.B. (coord.) : *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton, NJ : Princeton University Press, 1958).

Robinson, H.W. : „The Hebrew conception of corporate personality", în *Werden und Wesen des Alten Testaments,* J. Hempel (coord.), *Beiheft zür Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft,* LXVI (1936), pp. 49 şi urm.

Saggs, H.W.F. : *The Greatness That Was Babylon* (New York : Hawthorne Books, 1962).

Speiser, E.A. : „The creation epic", în *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, James B. Pritchard (coord.) (Princeton University Press, New Jersey, 1958), pp. 60-72.

White, J.E. Manchep : *Ancient Egypt, Its Culture and History* (New York : Dover Publications, Inc., 1970).

Wilson, J.A. : „Egyptian secular literature and poems”, în *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament,* James B. Pritchard (coord.) (Princeton, NJ : Princeton University Press, 1958), pp. 467-470.

Bibliografie suplimentară

Bottero, J., Cassin, E. şi Vercoutter, J. (coord.) : *The Near East : The Earliest Civilizations*, R.F. Tannenbaum (trad.) (New York : Delacorte Press, 1967).

Breasted, J.H. : *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* (New York : Charles Scribner's Sons, 1912).

Breasted, J.H. : *The Dawn of Conscience* (New York : Charles Scribner's Sons, 1933).

Clark, R.T.R. : *Myth and Symbol in Ancient Egypt* (New York : Grove Press, 1960).

Erman, A. : *Life in Ancient Egypt* (1894) ; H.M. Tirard (trad.) (Londra, Benjamin Blom, 1969).

Frankfort, H. (coord.) : *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago : University of Chicago Press, 1946).

Jacobsen, T. : „Mesopotamia”, în *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago : University of Chicago Press, 1946).

Jacobsen, T. : „Primitive democracy in Mesopotamia”, în *Journal of Near Eastern Studies*, II (1943), pp. 159 şi urm.

Jacobsen, T. : *The Treasures of Darkness* (New Haven : Yale University Press, 1976).

Kaster, J. : *Wings of the Falcon* (New York : Holt, Rinehart and Winston, 1968).

Kramer, S.N. : *History Begins at Sumer* (New York : Doubleday, Anchor, 1959).

Kramer, S.N. : *Sumerian Mythology* (New York : Harper & Row, 1961).

Kramer, S.N. : *The Sumerians* (Chicago : University of Chicago Press, 1963).

Larue, G.A. : *Old Testament Life and Literature* (Boston : Allyn & Bacon, 1968).

Murray, M.A. : *The Splendor That Was Egypt* (New York : Hawthorn Books, Inc., 1963).

Oppenheim, A.L. : *Ancient Mesopotamia* (University of Chicago Press, 1964).

Partea a doua

Marile tradiţii etice

— 4 —
Etica indiană

Purușottama Bilimoria

Preambul

Deseori ne întrebăm : a existat vreodată „etică” în India ? Se poate vorbi concret despre „etică indiană” ? Ideea de „etică” nu este şi ea o invenţie occidentală – la fel ca antropologia ? Sau, altfel spus, acea Indie care este mistică şi „neagă viaţa” nu elimină posibilitatea normării prin etică ? Nu se poate contesta faptul că tradiţia indiană s-a ocupat de căutarea „unei vieţi conforme cu normele morale” şi de respectarea principiilor, legilor, regulilor etc. care ar putea favoriza atingerea acestui scop. La fel ca şi oponenţii lor, gânditorii indieni nu au ezitat să cerceteze natura moralităţii, a „ceea ce este drept” şi „ceea ce este nedrept”, „binele” şi „răul”, deşi s-au oprit la descrierea sau codificarea preponderentului *ethos*, a moravurilor, obiceiurilor şi tradiţiilor – adică s-au mulţumit să exprime ceea ce înseamnă *dharma* în sanscrită, şi anume ordinea morală şi socială.

Întrebările cu care am început se confruntă totuşi cu o dificultate : localizarea în tradiţia indiană a teoretizării anistorice, abstracte şi formale din etica cu care ne-am obişnuit în Occident. În India, etica era considerată „sufletul” aspiraţiilor spirituale şi morale ale poporului, împreună cu structurile sociale şi politice şlefuite de-a lungul timpului. Acesta este un laitmotiv repetat în literatura profund înţeleaptă a acestei culturi, în legende, scrieri epice, texte liturgice, în tratate de drept şi politică.

Ca oricare altă civilizaţie importantă ale cărei origini se regăsesc în Antichitate, se poate presupune, în mod firesc, existenţa unei varietăţi de sisteme etice în cadrul tradiţiei indiene. Încercarea de a acoperi şi studia toate aceste sisteme este imposibilă. De asemenea, o discuţie pe tema „tradiţiei indiene” presupune referiri relativ superficiale la un ansamblu de sisteme sociale, culturale, religioase şi filosofice incredibil de diferite, care au suferit modificări pe parcursul timpului. Studiul de faţă trebuie să fie selectiv, aşa încât se va limita la tradiţiile brahmano-hinduse şi jainiste, pentru ca în final să abordeze pe scurt etica lui Gandhi. (Etica budistă, care ar trebui inclusă într-un astfel de capitol, va fi tratată în capitolul 5.) Folosirea terminologiei sanscrite este inevitabilă, având în vedere absenţa termenilor echivalenţi în engleză (şi invers), dar va fi explicată pe parcurs.

Remarci generale despre etica indiană veche

Pentru a începe cu o constatare generală, poporul indian, în judecăţile sale morale practice, plasa de partea „binelui” : fericirea, sănătatea, supravieţuirea, reproducerea, plăcerea, calmul, prietenia, cunoaşterea şi adevărul ; de partea „răului” erau situate antonimele lor aproximative sau nonvalori : nefericirea sau suferinţa, boala şi rănirea, moartea, infertilitatea, durerea, furia, duşmănia, ignoranţa sau greşeala, minciuna etc. Acestea sunt universal acceptate de toate fiinţele conştiente, deoarece se spune că binele absolut devine posibil atunci când întreaga lume se poate bucura de lucrurile bune pe care cosmosul le oferă. Totuşi, binele absolut se identifică cu armonia completă a ordinii cosmice şi naturale, caracterizată ca fiind *rita* : acesta este scopul creator care circumscrie comportamentul uman. Prin urmare, ordinea socială şi morală este concepută ca fiind în corelaţie cu ordinea naturală. Acesta este cursul ordonat al lucrurilor, adevărul existenţei sau al realităţii (*sat*) şi, în consecinţă, „Legea” (*Rigveda* 1,123 ; 5,8).

O persoană acţionează aşadar în concordanţă cu sau întreprinde o acţiune care promovează ceea ce se consideră că este bine şi încetează o activitate care produce răul sau efectele acestuia, astfel încât *ordinea* supremă să nu fie perturbată. Se poate încerca prevenirea sau depăşirea efectelor nedorite ale anumitor acţiuni. O acţiune este bună dacă se conformează principiului general, şi este rea atunci când contravine acestuia, şi devine *anrita* (dezordine) (*Rigveda* 10,87,11). Având în vedere că a face ceea ce este bine protejează binele întregului *qua rita* (ordinea efectivă), se presupune că este mai mult sau mai puţin obligatoriu să se întreprindă acţiuni bune („ceea ce trebuie” sau ordinea morală). Această convergenţă a ordinii cosmice şi a celei morale este recomandată în categoria atotcuprinzătoare de *dharma*, care devine, mai mult sau mai puţin, corespondentul indian pentru etică.

Ceea ce este „drept” sau, altfel spus, dreptatea se identifică cu „ritul”, adică este formalizat ca ritual, cu un conţinut variat. Cu alte cuvinte, obligaţia derivată dintr-o valoare, cum ar fi, supravieţuirea rasei, devine valoare în sine (de exemplu, sacrificiul), indiferent de ceea ce se oferă în acţiune. Ritul ajunge să posede o valoare morală intrinsecă. În acelaşi timp însă, îşi asumă o putere proprie, iar oamenii sunt dispuşi să oficieze rituri şi ritualuri în scopuri egoiste. Un anumit grup poate pretinde că este îndreptăţit şi, prin urmare, poate considera că deţine un avantaj asupra altora în ceea ce priveşte riturile prescrise, conţinutul lor, îndeplinirea corectă a acestora, utilitatea lor ş.a.m.d. Acest fapt duce la elaborarea unor îndatoriri diferenţiate şi a unor coduri morale pentru grupuri diferite din cadrul unui complex social mai dezvoltat. Diferenţierea se impune asupra unităţii organice a naturii şi asupra indivizilor.

Deci ceea ce numim *etică*, deşi în aparenţă naturalistă, este în mare măsură normativă ; justificarea rezultă din ordonarea „divină” a lucrurilor, existând o tendinţă de absolutizare a legii morale.

Totuşi, nu se poate spune că nu apar o serie de probleme esenţiale, preocupări şi paradoxuri cu relevanţă etică, chiar dacă par să fie ancorate în termeni religioşi, mitici sau mitologici. De exemplu : Scriptura cere evitarea cărnii ; dar un preot ar greşi faţă de zei dacă ar refuza să ia parte la oficierea unui ritual de jertfire care implică şi un animal.

Dacă zeii sunt nedreptăţiţi, *ordinea* nu mai poate fi menţinută : ce ar trebui să facă ? (Kane, 1969, I,1) Iată o situaţie care ne introduce într-o discuţie etică. Ceea ce am schiţat mai sus ilustrează pe scurt perioada foarte veche (cca 1500-800 î.Hr.) în care s-a dezvoltat şi a înflorit tradiţia brahmană. De asemenea, trasează liniile generale pentru a putea observa modul în care conştiinţa morală, diversele concepte etice şi deseori schemele morale concurente s-au conturat şi dezvoltat în perioadele următoare, devenind ceea ce putem numi tradiţia etică „hindusă”.

i. Etica brahmano-hindusă

Vom începe cu trei observaţii concrete în legătură cu societatea brahmană.

1) *Vedele*, colecţia textelor canonice, sunt autoritatea supremă. Nu există un „Destăinuitor Suprem” care să constituie sursa scripturilor. Conţinutul lor este pur şi simplu „văzut” sau „auzit” (*shruti*) ; iar principiile invocate sunt întrupate în zei, care reprezintă modelul conduitei umane.

2) Se adoptă un principiu special de ordonare socială (probabil introdus în India de către arieni în jurul anului 1500 î.Hr.), potrivit căruia societatea este organizată într-o diviziune funcţională compusă din patru „clase”, numite *varna* (textual, „culoare”), fiecare deţinând atribuţii specifice, şi anume :

brahmana (brahman)	religios, instructiv
kshatriya	suveran, apărare
vaishya	agricultură, economic
shudra	casnic, muncă

În mod ideal, sursele puterii sunt distribuite echitabil în diferite locuri ; de asemenea, diferenţele funcţionale nu trebuie să antreneze diferenţe de interese, drepturi şi privilegii. Dar rezultatul practic pare să fie altul. Un sistem de subdiviziuni sau „caste” (*jati*) complică funcţiile claselor, transformându-le treptat într-o instituţie discriminatorie bazată pe privilegiul naşterii. Brahmanii profită cel mai mult de pe urma acestui sistem şi deţin sursa puterii. Se dezvoltă o morală care susţine viaţa, dar rigid autoritară. Din această cauză, Max Weber acuza *Vedele* că „nu conţin o etică raţională” (Weber, 1958, pp. 261, 337).

3) În ciuda existenţei unei opinii generale că *Vedele* ar fi, per ansamblu, ritualiste, ele conţin totuşi imnuri care laudă anumite virtuţi umaniste şi idealuri morale, cum ar fi sinceritatea (*satya*), dăruirea (*dana*), abţinerea (*dama*), austerităţile (*tapas*), afecţiunea şi gratitudinea, fidelitatea şi evitarea rănirii (*himsa*) oricărei fiinţe (*Rigveda* 10 ; *Atharvaveda* 2,8,18-24 ; *cf.* Kane, 1969, I,1 : 4).

Etica hindusă clasică

Autoritatea vedică devine normativă în următoarele perioade ; în afară de imnuri şi ritualuri, *Vedele* sunt invocate ca surse sau simboluri ale eticii. Apare o instituţie importantă, *ashrama*, şi două concepte semnificative din punct de vedere moral, *dharma* şi *karma*, ele culminând cu conceptele etice de *purusharthas* (sfârşituri), care devin centrale pentru etica hindusă clasică, după cum vom vedea în continuare.

Ashrama (ciclul vieţii). Viaţa este percepută ca o trecere prin patru etape interrelaţionate, dispuse în cercuri concentrice, fiecare deţinând propriile coduri de conduită. În speţă, *ucenicia*, care presupune disciplină, stăpânire şi dedicare faţă de profesor ; *etapa casnică*, ce cuprinde căsătoria, familia şi obligaţiile corespunzătoare ; *semiretragerea*, cuprinzând retagerea treptată din sfera preocupărilor şi plăcerilor lumeşti ; şi *renunţarea*, care duce la retragere totală şi contemplare. Ultima fază marchează pregătirea pentru eliberarea finală şi lepădarea de toate tendinţele egoiste şi altruiste, de vreme ce renunţarea trebuie să antreneze o lipsă totală de interes. Etapa aceasta presupune, de asemenea, ruptura de familie şi societate şi transformarea într-un individ autonom.

Dharma (datorie). După cum am precizat, *dharma* este un concept atotcuprinzător, unic, probabil, în gândirea indiană. Dar, în acelaşi timp, termenul este mai curând difuz, având înţelesuri multiple şi diferite, începând cu cel de „principii fixe” din *Vede*, şi variind de la „poruncă, uzanţă, datorie, corectitudine, justiţie, moralitate, virtute, religie, fapte bune, funcţie sau caracteristici” până la „normă”, „echitate”, „adevăr” şi multe altele (Kane, 1969, I,1 : 1-8). Cuvântul derivă din rădăcina sanscrită *dhr* – a forma, a ridica, a sprijini, a susţine sau a ţine laolaltă. În mod evident, sugerează ceva care menţine, dă ordine şi oferă coeziune oricărei realităţi date şi, în final, naturii, societăţii şi individului. După cum se va observa, *dharma* preia din *Vede* ideea unităţii organice (*a lá rita*) şi o direcţionează spre dimensiunea umană. Din acest punct de vedere, termenul oferă o paralelă pentru ideea de *Sittlichkeit* a lui Hegel (ordinea etică efectivă care normează conduita individului, a familiei, a vieţii civile şi a statului), mai mult decât reuşeşte concepţia ideală despre Legea Morală a lui Kant. Cu toate acestea, pentru un hindus, *dharma* sugerează o „formă de viaţă” a cărei sancţiune depăşeşte preferinţele individuale sau colective.

Legiuitorii au concretizat noţiunea de *dharma* prin crearea unui sistem comprehensiv de reguli sociale şi morale pentru fiecare grup şi diviziune a acestuia (caste, conducători etc.) în cadrul sistemului social hindus, precizând şi o serie de datorii universale care îngreunează respectarea celor de mai sus. Nişele vocaţionale, datoriile, normele, chiar şi pedepsele sunt dispuse diferit ; de asemenea, rolurile şi cerinţele din diferitele etape ale *ciclului vieţii* variază pentru fiecare grup în parte. De exemplu, soţia unuia „născut a doua oară” (primele trei clase sociale superioare) poate participa la anumite rituri vedice, dar un *shudra* (sclav) ar putea risca o pedeapsă fie şi numai dacă ar auzi o recitare a *Vedelor* – nemaivorbind despre cei care nu sunt incluşi în ordinea clasă-castă sau despre străini asemenea nouă ! (Manu, 2,16, 67 ; 10,127).

Dharma este invocată în mod frecvent ca posibilitate obiectivă, când, de fapt, ea oferă o formă generală unui sistem de drept pozitiv, de moravuri şi reguli percepute ca imperative culturale şi al căror conţinut este determinat de factori diferiţi, în principal de vocea tradiţiei, a convenţiilor sau a obiceiurilor şi de conştiinţa înţelepţilor. *Dharma* oferă, în acest caz, un „cadru” pentru ceea ce este potrivit sau dezirabil din punct de vedere etic la un moment dat. Dar ceea ce conferă coerenţă conceptului în sine este, probabil, înclinaţia sa spre necesitatea de a conserva unitatea organică a existenţei, de „a face” dreptate unde este nevoie şi de a minimaliza povara *karmei*, precum şi de a elibera individul de greutăţile sale. Dar ce înţelegem prin conceptul de *karma*?

Karma (acţiune-efect). Ideea de bază este că fiecare acţiune conştientă şi voită întreprinsă de către un individ generează condiţii favorabile pentru mai multe efecte decât cele vizibile ; de pildă, efectul net al unei acţiuni X se poate manifesta mai târziu sau urmările sale rămân în „inconştient” şi sunt distribuite pe parcursul timpului. X se poate combina cu efectul rezidual al lui Y pentru a genera un efect combinat în viitor. Şi acesta devine determinant al unei alte acţiuni, Z, sau al unei stări de fapt care aparţine unui anumit individ (poate chiar unui colectiv). Efectul acţiunii Z poate fi plăcut (*sukha*) sau poate induce durere şi suferinţă (*dukkha*), dar aceasta este răsplata antrenată de reţeaua cauzală, ea însăşi o manifestare inexorabilă a *dharmei*.

Mai mult, ideea unei posibilităţi infinite de acţiune-răsplată sugerează gândirii indiene ideea de renaştere, având în vedere că, în conformitate cu *Legea Karmei*, meritul sau virtutea trebuie recompensată, iar lipsa ei – pedepsită. Deci, meritul sau lipsa acestuia, cumulat într-o viaţă, ar putea foarte bine continua să determine capacităţile, temperamentul şi circumstanţele unui individ într-o altă viaţă. În general, gândirea hindusă adoptă ideea unei teorii mai substanţiale a renaşterii, adică ceva anume, cum ar fi „sufletul”, duce cu el potenţialul latent (*karma*) a tot ceea ce constituie persoana. Totuşi, unii filosofi hinduşi, cum ar fi Shankara (secolul al VIII-lea d.Hr.), resping ideea unui eu permanent care să susţină identitatea eului individual, *atman*, prin realitatea ultimă, *Brahman* ; prin urmare, ceea ce migrează, de fapt, este un eu iluzoriu, care şi-a pierdut adevărata identitate, adică identificarea cu *Brahman*.

Legătura între *dharma* şi *karma* (acţiune-efect) are următoarele consecinţe : nu există „accidente de naştere” care să determine inechităţi sociale ; este exclusă mobilitatea în timpul unei vieţi ; fiecare îşi are propria *dharma*, atât ca înzestrare, cât şi ca rol social (Creel, 1984, p. 4). O persoană fie evoluează în ceea ce priveşte *karma*, aspirând la o renaştere mai înaltă, fie încearcă să desfacă legătura şi optează pentru abandonarea definitivă a existenţei ciclice (*samsara*). Uşor de spus, greu de făcut. Într-adevăr, această libertate este plasată în poziţia a patra şi este scopul cel mai greu de atins în schema celor patru sfârşituri deontologice ale *purushartha*, adică „lucruri căutate de fiinţele umane”.

Purushartha (scopuri umane). Potrivit credinţei hinduse, există patru căutări cu valoare intrinsecă pe parcursul vieţii, şi anume : *artha*, interesele materiale ; *kama*, plăcerea şi împlinirea afectivă ; *dharma*, din nou, obligaţiile sociale şi individuale ; şi *moksha*, eliberarea. Fiecare poate sau nu să vină în continuarea celorlalte, deşi un scop

poate avea o valoare instrumentală în împlinirea altuia ; deseori se consideră că *dharma* are o astfel de valoare în legătură cu eliberarea. Deci se poate admite existenţa unei scale ascendente, dar stabilirea statutului relativ al fiecăreia poate conduce la dezbateri înflăcărate, aşa cum s-a întâmplat şi în filosofia indiană.

Concepţia de mai sus devine semnificativă deoarece oferă contextul şi criteriile pentru a determina regulile, conduita şi principiile generale cu privire la instituţiile de clasă şi etapele ciclului vieţii. Astfel, un individ va dori să se zbată pentru a realiza ceea ce este mai bun în privinţa acestor scopuri, în limitele temperamentului, circumstanţelor, statutului său ş.a.m.d. Uneori este o chestiune de echilibru, alteori este vorba despre ce interese sunt prioritare.

De exemplu, un brahman în etapa de semiretragere ar putea considera că a renunţat la toate obligaţiile familiale şi sociale, astfel încât ultimul său interes să fie acela de a se direcţiona înspre eliberare, devenind un individ care a renunţat definitiv la tot. Ceea ce ar trebui sau nu să facă el pentru a-şi atinge scopul rămâne la latitudinea sa, problemă pe care o rezolvă prin introspecţii meditative şi cognitive. Propria *dharma* este legată de constituţia sa înnăscută, al cărei stăpân absolut este : prin urmare, o practică focalizată spre interior devine sursa principiilor eticii sale. În această situaţie, se poate observa că se reduce foarte mult diferenţa dintre intuiţie şi etică. Iată o altă caracteristică frapantă a eticii indiene.

Etica din Upanişade

Upanişadele (după 500 î.Hr.), probabil textele filosofice cheie ale poporului hindus, presupun, în principiu, autoritatea primelor *Vede* (fiind cinice în privinţa ritualismului vedic care promite recompense funcţionale, cum ar fi vaci sau urmaşi), dar dezvoltă această schemă alternativă cu mult rafinament şi cu o aplicabilitate mai largă. În aceste scrieri, cunoaşterea metafizică este plasată deasupra scopurilor lumeşti, însă schema permite în acelaşi timp, de fapt încurajează, o căutare detaşată şi asocială a scopurilor spirituale extrase din provocările lumeşti.

Nu poate fi negat faptul că această tendinţă se conturează la yoghini şi asceţi şi că influenţează gândirea etică indiană. Aparent, *dharma* aproape că nu mai este necesară. Aşa cum spune virtuosul Yajnavalkya, justificându-şi astfel hotărârea pripită de a renunţa la avere şi la cele două soţii ale sale : Nu de dragul soţului, soţiei, copiilor, sănătăţii, zeilor, Vedelor, al stării de brahman sau de *kshatriya* etc. sunt acestea preţioase, ci de dragul Eului, toate acestea formează Eul, Eul ştie tot… Munca nu poate spori sau sărăci măreţia acestei cunoaşteri (*Upanişada Brihadaranyaka* 5,5,6-7 ; 4,4,24). Se consideră că virtutea este necesară pentru cunoaştere, iar dictonul socratic „cunoaşterea înseamnă virtute” răzbate şi în aceste texte. Persoana ideală imaginată în *Upanişade* trebuie să-şi depăşească emoţiile, sentimentele, înclinaţiile în căutarea unei „chemări” superioare, dar egocentristă. Însă există câteva reguli.

Cu toate acestea, din asemenea motive s-au adus acuzaţii, din interiorul sau din afara tradiţiei, cum că am avea de-a face cu o morală bazată pe misticism, coruptă din punct de vedere etic şi chietistă (Danto, 1972, p. 99). Cel puţin aşa se spune despre sistemele Vedanta şi Yoga.

Pe cât ar putea fi de adevărată această acuzaţie, există o listă a celor trei virtuţi comprehensive preamărite în *Upanişade* (şi familiare cititorilor lui T.S. Eliot), care merită menţionată, şi anume: *damyata*, *datta*, *dayadhvam*, semnificând stăpânirea de sine, dăruirea sau sacrificiul şi compasiunea. Dar, din nou, după atingerea eliberării, nu există alte reguli în afara celor exemplare, şi nici virtuţi care să reprezinte un motiv de îngrijorare. Totuşi, există o latură a viziunii asupra lumii din *Upanişade* care susţine că viaţa, adică întreaga lume, trebuie văzută ca un tot, în care sinele îşi ignoră propriile interese mărunte sau chiar se dizolvă.

Etica Smarta

La susţinătorii tot mai îndoctrinaţi şi legalişti ai normei *dharma*, au loc dezvoltări paralele şi continue pe care le vom grupa în ceea ce numim *etica smarta* (derivată). Şcoala de la Mimamsa este cea mai categorică în ceea ce priveşte citirea rigidă a imperativelor scripturale. Consecinţa este că toate îndatoririle – atât religioase, cât şi laice – ar putea fi împărţite între cele care sunt opţionale sau prudente şi cele obligatorii, şi că toate acţiunile înfăptuite sunt instrumente pentru obţinerea unui anumit rezultat sau scop (chiar dacă nu este indicat). Dar dacă este vorba despre un mandat, atunci persoana este obligată să-l înfăptuiască. Şcoala de la Mimamsa a dezvoltat riguroasa hermeneutică a *dharmei*, care i-a adus recunoaşterea şi s-a dovedit a fi instructivă pentru discursurile etice şi legale de mai târziu.

Cele mai cunoscute texte (*Dharmashastras*), dintre care cele mai relevante sunt *Cartea legilor lui Manu* şi tratatul de politică al lui Kautilya, scot în evidenţă perspectiva legalistă (Manu, 1975; Kane, 1969). În acest fel, Kautilya (cca 200 d. Hr.) justifică domnia „biciului” (*danda*) mânuit de rege, fondată pe ideea că dacă nu este controlată cu stricteţe, legea (naturală) care susţine că peştii mici sunt înghiţiţi de peştii mai mari ar fi răspândită. Jurisprudenţa, ordonanţele care normează viaţa civilă, guvernarea şi securitatea statului sunt obiectivele sale principale. În acelaşi timp, el evidenţiază utilizarea raţiunii (*anvikshiki*) în studierea şi deliberările pe această temă (Kane, 1969, I,1, p. 225). Atât el, cât şi Manu susţin obligaţia regelui de a pune pe primul loc bunăstarea cetăţenilor şi apără drepturile şi interesele individului din cadrul unui grup, deşi nu în maniera cea mai egalitară. Manu chiar admite că ar exista diferite *dharme* în diferite epoci, fapt sugestiv pentru relativitatea eticii (Manu, 1975, I, pp. 81-86). Manu stabileşte zece virtuţi, şi anume mulţumirea, iertarea, stăpânirea de sine, lipsa furiei, neînsuşirea, puritatea, controlul senzualităţii, înţelepciunea, autocunoaşterea şi adevărul. Din nou, acestea sunt elemente obişnuite în etica indiană.

Scrierile epice şi Gita

Popularele scrieri epice *Rāmāyana* şi *Mahābhārata* explorează prin intermediul anecdotelor şi povestirilor emoţionante luptele, paradoxurile şi dificultăţile care survin în respectarea *dharmei*, idee aflată în permanentă evoluţie. *Rāmāyana*, care îi prezintă pe viteazul Rāmá şi pe soţia sa castă, Sita, drept modele perfecte ale virtuţii, este mai dogmatică în poziţia sa de partea „dreptăţii”, în timp ce *Mahābhārata* este mai puţin optimistă în

legătură cu precizia în chestiuni de datorie, având în vedere că răstoarnă toate atitudinile etice care puteau fi concepute de această cultură până în acel moment. De exemplu, înţeleptul Kaushika, care atrage asupra lui cenzura din cauza insistenţei sale de a spune adevărul unui bandit (deoarece duce la uciderea unui om nevinovat), ar putea foarte bine fi lăudat în *Rāmāyana* datorită fidelităţii sale incoruptibile faţă de un principiu – ca şi în cazul lui Rāmá, care acordă prioritate promisiunii făcute tatălui său în defavoarea obligaţiilor sale regale şi familiale.

Totuşi, *Bhagavad Gita*, care face parte din *Mahābhārata*, pare a fi mai decisivă în afirmaţiile ei etice – şi, probabil, din acest motiv, a avut un impact atât de extraordinar asupra gândirii hinduso-indiene. *Gita* se plasează la jumătatea distanţei dintre două tradiţii opuse : *Nivritti* (abstinenţă), cărarea austeră a antiacţiunii (purtând ecourile ascetismului nevedic) şi *Pavritti* (activă), îndeplinirea îndatoririlor sociale şi morale. Fiecare a avut la vremea sa ramificaţii etice, iar codurile şi regulile lor se aflau în competiţie şi conflict.

În timp ce *Gita* este recunoscută pentru ingeniozitatea cu care ridică o serie de probleme etice (de exemplu : „Ar trebui să-mi ucid propria rudă pentru a-mi recăpăta suveranitatea de drept ? ”), judecăţile sale nu au fost satisfăcătoare pentru toată lumea. Conflictul adânc între tradiţii este rezolvat printr-o sinteză de ascetism şi datorie, sub forma conceptului *nishkama karma* – altfel spus, acţiune dezinteresată. Acest lucru implică faptul că o persoană îşi îndeplineşte partea sa de îndatoriri, dar ignorând consecinţele sau roadele lor. Acţiunea reprezintă o necesitate universală, iar individul are „dreptul” (*adhikara*) doar de a înfăptui o acţiune şi nu de a se bucura de rezultatele acesteia (2,47). Argumentarea reiese din faptul că nu acţiunea în sine subjugă, ci ideea că o persoană este cauza, agentul şi cel care savurează actul ; ignorând modul de gândire al cauzalităţii liniare, nici o acţiune nu poate fi ataşată eului, care este *liber* din principiu.

Această etică a *acţiunii dezinteresate* poate fi asemănată oarecum cu etica lui Kant, „datorie de dragul datoriei”, sau cu acţiunea prin respectarea Legii (deci Imperativul Categoric), dar formularea explicit raţională şi generalizată a lui Kant este absentă în acest caz. Motivaţia regăsită în *Gita* nu vrea să facă din „Bunăvoinţă” determinantul acţiunilor morale, ci să conserve baza culturală brahmană (idealul care poate fi înfăptuit), integrând ameninţătoarea etică asocială a renunţării ascetice şi combinând, în plus, influenţa unei cucernicii native cu orientarea sa teistă. Etica din *Gita* este atât morală, cât şi materială : fiecare trebuie să îşi îdeplinească datoria în funcţie de „natura” fiecăruia ; însă această datorie este determinată prin virtutea poziţiei individului în cadrul social, adică datorită clasei căreia îi aparţine persoana. De unde şi maxima : mai bine datoria ta (cu toate că) imperfectă, decât datoria altuia îndeplinită foarte bine (3,35). În ceea ce priveşte conţinutul specific al datoriei şi criteriul după care i se judecă validitatea, textul rămâne neclar. Cu toate acestea, promisiunea eliberării rezidă în acţiunea urmărită în mod dezinteresat, fiind sugerată o „etică crudă a muncii” (*karmayoga*) şi lepădarea de egoism, ceea ce ar putea justifica realizarea ritualului prescris (sacrificiu, austeritate şi dăruire) (18,5), precum şi uciderea (18,8).

Dar *Gita* nu omite rolul semnificativ deţinut de facultatea cvasiraţională de a discerne. De aceea, textul dezvoltă *yoga*-urile (cărări) *buddhi*-ului sau ale voinţei inteligente şi

jnana sau cunoaşterea (gnoză). O idee interesantă conturată aici este aceea că „voinţa” ar putea fi în acelaşi timp inteligentă şi practică (adică adaptată din punct de vedere social), meritându-şi autoritatea morală. În afara acestor învăţături, adevărul, stăpânirea şi nonviolenţa (*ahimsa*), (16,2 ; 17,14), precum şi „bunăstarea tuturor” şi „dorinţa binelui pentru fiecare creatură în viaţă” sunt subliniate în *Gita* (3,20 ; 5,25). Modelul unei persoane etice descrise în *Gita* este redat prin cuvintele lui Krishna (12,13-17) :

> lipsit de ură împotriva vreunei creaturi, prietenos şi plin de compasiune, lipsit de setea de stăpânire şi mândrie, egal în fericire şi amărăciune... cel care nu depinde de nimic, este dezinteresat, fără griji... şi cel care nici nu urăşte, nici nu se bucură, nu jeleşte şi nici nu tânjeşte, care renunţă atât la bine, cât şi la rău.

Dar *Gita* nu oferă prea multe informaţii în ceea ce priveşte motivul pentru care o persoană ar trebui să urmeze aceste principii şi ce ar trebui să facă în cazul în care consecinţele unei acţiuni sau datorii ale sale sunt în detrimentul altei persoane (*cf*. Rama Rao Pappu, 1988). În acelaşi sens, dacă binele şi răul transcend şi distincţia dintre ele ajunge să dispară, se mai poate vorbi de etică ? (Am putea deveni fiecare supraomul lui Nietzsche ?) Reformatorii moderni ai eticii indiene, ca şi Gandhi, au încercat să acopere unele dintre lacunele existente în învăţăturile eticii tradiţionale, simbolizate în *Gita*. Dar înainte de a discuta despre acestea, vom studia un alt sistem etic indian contrastant.

ii. Etica Jaina

Etica Jaina face parte din tradiţiile etice indiene mai puţin cunoscute. Jainismul, care este atât un sistem filosofic, cât şi un mod de viaţă, a fost creat în jurul anului 500 î.Hr. de către Mahavira, un învăţător-ascent nonconformist, considerat contemporan cu Buddha, fiind adeseori comparat cu acesta. Jainismul este, în mod categoric, ateist, respingând, ca şi budismul, credinţa într-un „suprem Dumnezeu personal”. Curând după aceea, a apărut o dispută şi o scindare, pornind de la acuzaţia potrivit căreia adepţii eticii Jaina s-au preocupat prea mult de morala individuală şi de viaţa monastică. Această situaţie a generat crearea a două secte Jaina, cei numiţi Digambaras (neînveşmântaţi) şi cei cunoscuţi sub numele de Shvetambaras (înveşmântaţi în alb) ; cei din urmă s-au orientat mai mult înspre o abordare mai pragmatică a vieţii laice, spre deosebire de prima sectă care a continuat viaţa austeră.

Sursa învăţăturilor Jaina porneşte de la un grup şi mai bătrân de „mari învăţători” (*tirthankaras*), numiţi Nirgranths. Învăţăturile lor erau codificate şi sistematizate în texte canonice cunoscute sub numele de *Nigantha pavayana*, dintre care majoritatea nu mai există (Jaini, 1979, p. 42). Principiul filosofic de bază de la care porneşte etica Jaina este că orice entitate din această lume are *jiva* sau un principiu conştient, a cărui trăsătură specifică este conştiinţa, împreună cu energia vitală şi buna dispoziţie. Ideea este următoarea : conştiinţa este continuă şi nu există nimic în univers care să nu deţină un grad de conştiinţă, la diferite nivele ale existenţei conştiente şi, în aparenţă, ale celei

inconştiente, variind de la forma sa cea mai dezvoltată, regăsită la om, până la modele embrionare, regăsite la un nivel „inferior” – la animale sau plante. (În acest caz, conştiinţa nu poate fi determinată prin reacţiile la durere-plăcere.)

Totuşi, fiecare principiu conştient subzistă într-o relaţie de contingenţă cu o cantitate de *karma*, descrisă ca o *materie* „în mod inconştient imaterială”, având o formă dintre cele mai subtile care determină natura relativă a fiinţei. Activitatea, atât dorită, cât şi nedorită, induce *karma* şi, prin asociere, condiţionează dezvoltarea fiinţei conştiente, având ca rezultat eventuala moarte sau reîncarnarea „sufletului” respectiv. În cazul în care *karma* poate fi prevenită şi epuizată, legătura ar putea fi destrămată, procesul ciclic oprit, iar principiul conştient ar putea atinge amploarea maximă posibilă – o credinţă a eticii Jaina împărtăşeşte o mare parte din gândirea hindusă şi budistă (Jaini, 1979, pp. 111-114).

Substratul etic al acestei perspective „spirituale” asupra lumii este de a instaura o disciplină rigidă în favoarea renunţării, presupunând un mod de viaţă individual şi colectiv, *dharma*, care să conducă la acest principiu. O comunitate monastică (*samgha*) este modelul preferat, deşi poate fi acceptată şi o viaţă socială care şi-ar propune să se ghideze după acest principiu într-un mediu laic. Viaţa unui călugăr, în special a unui *arhant*, un filosof-ascet, care prin practicile sale stoice a atins o stare „aproape omniscientă”, devine standardul normativ pentru mirean, care ar trebui să se nască călugăr în următoarea viaţă pentru a atinge acea glorioasă eliberare finală (*moksha*), reprezentând sfârşitul existenţei Jaina. În consecinţă, datoriile unei persoane laice în viaţa civilă sunt derivate, cu modificările şi concesiile corespunzătoare, dintre cele observate de călugărul dintr-o *samgha* monastică. Dar acest lucru elimină posibilitatea unei etici sociale, deoarece, aşa cum se întâmplă şi cu yoga hindusă, cultura eului şi „salvarea” personală devin prioritare. În mod paradoxal, acest sfârşit nu poate fi atins fără anihilarea tuturor intereselor personale, a tuturor dorinţelor şi înclinaţiilor egocentriste. Principiul conştiinţei, în această situaţie, este, în acelaşi timp, dezinteresat şi inactiv. E de la sine înţeles că întreaga etică Jaina este percepută în raport cu etica monastică.

Din perspectiva jainismului, viaţa etică devine aproape sinonimă cu respectarea unei liste de jurăminte şi austerităţi, precum şi abţinerea de la toate activităţile inutile, precum şi de la acelea care ar conduce la indisciplină. Dar populaţia Jaina nu oferă nici un argument concret pentru care o anumită practică X, de exemplu, smulgerea din rădăcină a tuturor firelor de păr de pe trup, este considerată esenţială într-o viaţă ascetă, ţinând cont de faptul că părul reprezintă plăcere. În consecinţă, plăcerea se confundă cu răul, iar durerea trebuie suportată : fapt care răstoarnă utilitarismul clasic ! Manualul practic al eticii Jaina defineşte conduita corectă în termeni de jurăminte de abţinere direcţionate, în mod progresiv, în scopul renunţări complete a ascetului. Aceasta este schema lor axiologică. Există cinci astfel de jurăminte, şi anume : *ahimsa*, *satya*, *asteya*, *brahmacharya*, *apigraha*, pe care le vom prezenta succint.

Ahimsa se referă la nevătămarea fiinţelor conştiente şi reprezintă, probabil, conceptul fundamental al eticii Jaina. Pornind de la înţelesul larg al conştiinţei, această etică reflectă o „reverenţă în faţa întregii vieţi” care nu cunoaşte compromis. Abţinerile presupun obiceiuri nutriţioniste rigide, cum ar fi refuzul consumului de carne, alcool,

mâncăruri specifice, proclamându-se împotriva abuzului, tratamentelor nepotrivite, exploatării etc. a tuturor „creaturilor conştiente care respiră, există şi trăiesc”. Sunt interdicţii legate de rănirea animalelor, adică baterea, mutilarea, însemnarea cu fierul roşu, supraîncărcarea, îngrădirea libertăţii şi înfometarea. Consumul de carne este strict interzis deoarece presupune uciderea animalelor.

Aceste preocupări situează populaţia Jaina printre primii protagonişti ai „eliberării animalelor”, depăşindu-i pe budişti şi hinduşi pe această treaptă morală şi în ceea ce priveşte explicarea vegetarianismului (Jaini, 1979, p. 169). Mai mult, aceasta era atât de sensibilizată de uciderea materiei vii, fie ea intenţionată sau accidentală, încât strecurau apa pentru a evita înghiţirea oricăror creaturi care ar fi putut exista în aceasta, măturau furnicile şi insectele de pe cărări şi purtau măşti peste gură pentru a evita ca minusculele *nigodas* (entităţi microscopice) să fie inhalate. Extrema logică a acestei etici ar fi evitarea oricărei mişcări şi înfometarea (până la deces), aşa cum au făcut unii călugări jainişti – un antidot sigur împotriva eudemonismului. Adepţii eticii Jaina pot opta pentru această practică şi în cazul unor boli rare sau în fază terminală.

Totuşi, o precizare importantă trebuie adăugată celor de mai sus. În timp ce *ahimsa* sau nevătămarea poate părea a fi practicată din motive altruiste, interdicţiile formulate implică şi evitarea autovătămării, care ar putea rezulta din orice tip de acţiune, nu doar din cele care ar conduce la suferinţa altora. Prin urmare, dacă o persoană minte, această acţiune i-ar putea fi dăunătoare deoarece împiedică dezvoltarea „sufletului” său. De exemplu, un călugăr jainist va păstra tăcerea chiar dacă o minciună ar salva prada inocentă din mâinile unui bandit. O persoană laică ar putea fi tentată să plaseze interesul victimei deasupra propriului său interes, uşor ameninţat. Această virtute, evidenţiată într-un mod destul de negativ, a avut o influenţă asupra mult mai vastei tradiţii etice indiene.

Celelalte jurăminte se referă la a fi sincer (*satya*), la a nu-ţi apropria ceea ce nu îţi aparţine (*asteya*), la abstinenţa sexuală (*brahmacharya*) – care legitimizează instituţia căsătoriei pentru laici şi nonposesiunea (*apigraha*), care încurajează aranjamentele dezinteresate în viaţa curentă. Postul, pomana, iertarea, compasiunea, bunătatea exprimă câteva virtuţi pozitive care sunt încurajate. S-ar putea spune că problema „drepturilor” şi intereselor celorlalţi nu este ridicată, cu excepţia parţială a virtuţii *ahimsa* (nevătămarea), având în vedere faptul că justificarea ultimă a tuturor practicilor etice este de a înălţa statutul moral al practicantului, dar nu neapărat şi cel al celorlalţi. O persoană chiar poate ierta o alta din acest motiv. În absenţa totală a altor fiinţe, un practicant jainist singur nu poate acumula atât de meritoria *karma* ! Uneori, călugării fac apel la consecinţe sociale adverse pentru a explica gravitatea nerespectării jurămintelor, dar asemenea consideraţii prudente şi utilitare sunt mai degrabă raţionalizări expeditive decât justificările lor.

S-a pretins, oarecum în contradictoriu, de către unii scriitori moderni că virtuţile de genul *ahimsa* au valoare intrinsecă şi că justificarea lor rezidă în aceea că derivă, nu din fapte obiective (precum : „viaţa este preţioasă”), ci dintr-o experienţă evidentă prin sine însăşi. Ceea ce este „drept” este în armonie cu această experienţă. *Ahimsa*, în exemplul lor, este o experienţă legată de frecvenţa durerii şi a suferinţei între oameni şi devine

universal valabilă pentru toţi ceilalţi pornind de la experienţa unui singur individ. *Ahimsa* reprezintă „binele” către care tind celelalte valori (Sogani, 1984, p. 243).

În concluzie, o persoană poate percepe Jaina ca pe o practică autonomă; nu este naturalistă, ci normativă, admiţând posibilitatea existenţei valorilor obiective, dintre care *ahimsa* pare să fie cea mai distinctă şi semnificativă contribuţie.

iii. Etica gandhiană

M.K. Gandhi sau Mahatma Gandhi, după cum e cunoscut, nu este nici pe departe uitat în India; mai mult decât majoritatea altor persoane ale perioadei mai recente, el s-a străduit să ridice etica indiană dincolo de relevanţa sa redusă într-o lume modernă şi civilizată. Poate că Gandhi nu a avut multe de oferit ca teoretician etic. Se spune că geniul său consta în înţelepciunea sa practică, în special în a extrage o idee din practica sau contextul tradiţional (de exemplu, postul) şi de a o aplica la probleme sau situaţii contemporane atât în chestiuni nutriţioniste, cât şi în cazul unui act de nesupunere civilă. Pentru acest lucru, el îşi va atrage critici atât din rândul tradiţionaliştilor, cât şi din cel al moderniştilor.

Gandhi a purtat o luptă naţionalistă împotriva suveranităţii britanice în India, ceea ce a determinat o serie de mişcări anticolonialiste în toată lumea. Atât calea prin care a reuşit această faptă eroică, cât şi modul în care este legată de etica pe care a susţinut-o sunt deosebit de semnificative. Este la fel de însemnat şi faptul că în acest timp a pus la îndoială atât valori tradiţionale (hinduse) şi practici obişnuite, cât şi valori moderne (occidentale), fără a le anula însă. De exemplu, a crescut după normele vegetariene hinduse; dar după o scurtă perioadă de timp şi-a schimbat justificarea morală pentru vegetarianism în favoarea consideraţiei etice pentru animale.

Gandhi este un amestec curios de radicalism şi conservatorism. De exemplu, el apără cauza drepturilor civile în Africa de Sud, dar lupta sa nu este la fel de înverşunată în ceea ce priveşte drepturile comunităţii indiene. Totuşi, el este un model de „rezistenţă civilă”, urmat de unii conducători negri şi de simpatizanţii lor contemporani. Întors în India, Gandhi este îngrijorat din cauza nedreptăţilor castei, clasei şi diviziunilor religioase care se înrădăcinaseră în societatea indiană. Devine un lider al cauzei „celor de neatins”, pe care îi numeşte *Harijan* (Oamenii Domnului) şi blamează prejudecăţile şi „relele sistemului de castă”. Se putea crede că Gandhi ar fi fost decis să dărâme întreaga lor structură.

Pe termen lung însă, Gandhi este un apărător al structurii sociale *varna*, pornind de la premisa că: 1) aceasta este diferită de sistemul separatist al castei, 2) că reprezintă o schemă inteligentă de delimitare a muncii, 3) că este o lege a naturii şi deci o parte din *dharma*. El condamnă privilegiile exagerate pe care o anumită clasă, în special brahmanii, şi le-a arogat. Inegalitatea, consideră el, nu ţine de natural, ci devine o problemă când structura este poziţionată vertical (Gandhi, 1965, pp. 29, 80). Enigma *dharmei* plasează, în mod bizar, constrângerile de partea ideii, de altfel splendide, a drepturilor civile şi umane, descoperite de Gandhi chiar la începuturile carierei sale; dar aceasta îl şi ajută să formuleze un principiu al acţiunii umane care prin sine însăşi a sprijinit lupta pentru

felurite tipuri de drepturi din zone diferite. Acest principiu se referă la acţiunea nonviolentă sau, după cum o numeşte Gandhi, *ahimsa*.

La început, Gandhi marşează pe lipsa cooperării, o idee pe care o descoperă în operele lui Tolstoi şi Henry Thoreau, şi care este consolidată de prietenii săi quakeri din Africa de Sud. Se sprijină ideea nonrezistenţei (sau „nu înfrunta răul"), însemnând renunţarea la orice modalitate de opunere prin forţă în faţa răului, a nedreptăţilor şi a oprimării. Iniţial, Gandhi o numeşte „rezistenţă pasivă" ; cu toate că îşi schimbă strategia şi aduce un termen nou, *satyagraha* („adevăr-forţă"), care, după părerea sa, ar reflecta mai bine baza indiană a acestei tehnici. Ceea ce înseamnă că Gandhi nu mai este mulţumit de ideea de a „întoarce celălalt obraz", de a reţine taxele şi obligaţiile sau de a decreta „nu vă pripiţi", ci caută o metodă prin care adversarul 1) să fie confruntat cu situaţia şi să existe contactul direct, „faţă în faţă", în problema disputată şi 2) să redreseze răul sau greşeala fără a utiliza forţa şi a răni cealaltă parte.

În vederea dezvoltării acestei metode, Gandhi combină trei noţiuni cardinale, demult prezente în etica hindusă, jainistă şi budistă, şi anume, *satya*, *ahimsa* şi *tapasya*. Cea de-a treia a mai apărut în discuţia noastră despre practicile austere asociate ascetismului (*tapas*, „căldură spirituală"). Pentru Gandhi, acest concept reprezintă un cadru pentru cultivarea curajului, tăriei, tonusului şi, în primul rând, a *dezinteresului* (invocând aici *Gita*) necesar pentru punerea cu succes în practică a tehnicii în discuţie.

Satya se referă la „adevăr", dar unul privit într-o triplă ipostază : onestitate, adevăr al cunoaşterii şi adevăr al existenţei sau realitate. Sensul său originar derivă, bineînţeles, de la *sat*, care înseamnă „a FI-ul" existenţei, adevărul cu adevărat existent ; rămâne în sarcina filosofiei de a determina dacă aceasta poate fi identificată cu nonexistenţa, Brahman, *nirvana* sau Dumnezeu. Pentru Gandhi, *Adevărul* este Dumnezeu, afirmaţie prin care el înţelege că noi toţi ar trebui să luptăm pentru adevăr dincolo de orice ar putea percepe fiinţa umană, în spiritul toleranţei creative.

La nivel pragmatic, *satya* înseamnă adevărul ca acţiune, ori *satyagraha*, care sugerează ideea de „fructificare" sau de „consecvenţă pentru o cauză nobilă" ; în consecinţă, *satyagraha* evocă o atitudine categorică sau o „forţă" de care o persoană se agaţă şi rezistă până când adevărul triumfă într-o situaţie specifică. Iar acest adevăr-forţă, susţine el, trebuie să răspundă nevoilor societăţii, trecând peste scopurile egoiste ale individului (Gandhi, 1968, 6, pp. 171 şi urm.).

În ideea de *satyagraha* stau ascunse toate conotaţiile unei *forţe*, ale unui efort de a se mobiliza sau de a lua cu încăpăţânare o atitudine ş.a.m.d. Această forţă ar putea fi una subtil coercitivă sau una agresivă şi violentă în mod evident. În acest punct, Gandhi consideră preceptul jainist *ahimsa* sau „a nu face rău şi a nu răni o altă fiinţă" drept extrem de instructiv. În mod evident, nu vom trece cu vederea faptul că budismul pune accentul exact pe acelaşi aspect. Gandhi recunoaşte această învăţătură şi utilizează preceptul negativ al nevătămării pentru a defini *satyagraha*, astfel încât să nu apară nici un act de violenţă sau vătămare a unei fiinţe.

Dar Gandhi nu se opreşte aici : el transformă *ahimsa* într-o condiţie dinamică pentru o stratagemă care nu cunoaşte obstacole până ce scopul final al acţiunii este atins ! Cu alte cuvinte, departe de a fi doar o inducţie pasivă de „a nu face", *ahimsa* (nevătămare),

în momentul în care îşi împleteşte sensul cu cel al *satyagrahei* („adevăr-forţă”), devine o modalitate pozitivă de acţiune care ridică *intenţia* acestei inducţii la un nivel etic mult mai înalt ; acesta ajută la evidenţierea părţilor pozitive dintr-o anumită situaţie. Mai mult, interesul părţii opuse nu este compromis, deoarece activiştii ar prefera să fie victimele violenţei decât să o aplice altora ; iar compasiunea sau „iubirea”, după cum o numeşte Gandhi, precum şi umanitatea şi umilinţa desăvârşită, trebuie să susţină acţiunea. Toate acestea, consideră el, pot fi generalizate pentru a forma un principiu al acţiunii nonviolente dezinteresate.

Acest principiu se aplică, mai apoi, în contextul acţiunilor sociale şi politice, în cazul unei mişcări de răsculare a maselor, în lupte lipsite de violenţă pentru libertate şi drepturi civile, situaţii în care s-au cunoscut rezultate remarcabile. Este discutabil dacă în urma aplicării acestui principiu apar sau nu manifestări violente, şi dacă acest efect ar anula principiul ; sau dacă violenţa declanşată în timpul procesului biruie asupra scopului acţiunii. Concluzia celor care au fost influenţaţi de acest principiu, cum ar fi Martin Luther King Jr., pe când era liderul luptei pentru acordarea drepturilor cetăţenilor afro-americani în America de Nord, este că scopul nu e niciodată anulat. Acest princpiu poate fi considerat drept cea mai importantă dezvoltare a eticii indiene în secolul XX.

iv. Concluzii

Cercetarea noastră arată felul în care cultura indiană, ca oricare altă civilizaţie, doreşte să impună o conduită etică corectă şi o înţelegere din punct de vedere teoretic a eticii. Ea poate nu va reuşi să îşi atingă scopul, poate îl va pierde din vedere sau chiar nu va atinge un stadiu clar definit al dicursului etic. Oricum, o serie de idei importante şi principii au luat naştere ; acestea au contribuit la supravieţuirea societăţii, la dezvoltarea sa, chiar şi sub aspect estetic. Pentru noi, oamenii erei moderne, care am intrat în secolul XXI, acest fapt poate fi considerat nepotrivit ; dar, măcar el poate oferi câteva metafore folositoare sau principii *analoage*, care se pot împleti cu noţiunile, ideile, teoriile şi analizele noastre.

Dharma, având rădăcinile în *rita* sau „ordinea naturală”, ar putea oferi o perspectivă mai holistică, organică şi clarificată ecologic, care să vină în contrast cu mediul din ce în ce mai individualist, competitiv, tehnocrat, care exploatează natura, mediu în care noi încercăm să gândim şi să punem în aplicare etica. „Acţiunea-efect”, *karma*, chiar şi conceptele indiene cu privire la ciclurile concentrice ale vieţii şi sfârşiturile umane prezintă posibilităţi de integrare a trăsăturilor separate şi finite ale vieţii umane în întregul organic. Nu în ultimul rând, principiul acţiunii nonviolente se poate dovedi a fi eficient în luptele permanente pentru dreptate şi pace din întreaga lume.

Referinţe

Bhagavadgita in the Mahabharata, *The* ; J.A.B. van Buitenen (trad. şi coord.) (Chicago : University of Chicago Press, 1985).
Creel, A. : „Dharma and justice : compartive issues on commensurability" (Paper read at Honolulu : Society for Asian and Comparative Philosophy Research Conference, 1985).
Danto, A. : *Mysticism and Morality* (Harmondsworth : Pelican, 1972).
Eliot, T.S. : *The Waste Land* (Londra : 1922) ; (Londra : Faber & Faber, 1935).
Gandhi, M.K. : *My Varnashrama Dhama* (Bombay : Bharatiya Vidya Bhavan, 1965).
Gandhi, M.K. : *The Selected Works of Mahatma Gandhi* (Ahmedabad : Navajivan Publishing House, 1968).
Jaini, P. : *The Jaina Path of Purification* (Delhi : Motilal Banarsidass, 1979).
Kane, P.V. : *History of Dharmasastra : Ancient and Medieval Religious and Civll Law in India* (vol. 1-4) (Poona : Bhandarakar Oriental Research Institute, 1969).
Kautilya : *Kautilya's Arthasastra ;* R. Shamasastry (trad.) (Mysore : Mysore Printing and Publishing House, 1960). De asemenea, în *History of Dharmasastra*, P.V. Kane (coord.) (Poona : Bhandarakar Oriental Research Institute, 1969).
Mahabharata, *The* (vol. 1-5), J.A.B. van Buitenen (trad.) (Chicago : University of Chicago Press, 1978-1980).
Mahabharata, *The*, *A Play* ; adaptată de J.-C. Carrière, Peter Brook (traducere din limba franceză) (New York : Harper & Row, 1985).
Manu : *The Manusmrti*, S.B. Yogi (coord.) (Delhi : Motilal Banarsidass, 1975).
Rama Rao Pappu, S.S. : „Detachment and moral agency in *Bhagavadgita*", în lucrarea sa, *Perspectives on Vedanta : Essays in Honor of P.T. Raju* (Leiden : E.J. Brill, 1988).
Ramayana, *The* : A. Menen (trad.) (New York : Scribner's, 1954).
Rigveda, The Hymns of the ; R.T.H. Griffiths (trad.) (Delhi : Motilal Banarsidass, 1973).
Sogani, K.C. : „Jainia ethics and the meta-ethical trends", în *Studies in Jainism*, P.M. Marathe (coord.) (Poona : Indian Philosophical Quarterly Publication, nr. 7, 1984), pp. 234-247.
Upanishads, The Principal : S. Radhakrishnan (trad. şi coord.) (New York : The Humanities Press, 1974).
Vedas : *The Vedic Experience Mantramanjari, An Anthology* ; R. Panikkar (antolog., trad. şi coord.) (Londra : Darton, Longman and Todd, 1977).
Weber, M. : *Religion of India* (Illinois : Free Press, 1958).

Bibliografie suplimentară

Bilimoria, P. : „Gandhian ethics of nonviolence", în *Prabuddha Bharata* (vol. 93) (Calcutta : May 1988), pp. 184-191.
Bowes, P. : *Hindu Intellectual Tradition* (Delhi : Allied Publishers, 1978).
Crawford, C. : *The Evolution of Hindu Ethical Ideals* (Honolulu : University of Hawaii Press, 1982).
Creel, A. : „*Dharma* as an ethical category relating to freedom and responsibility", în *Philosophy East and West*, 22 (Honolulu : 1972), pp. 155-168.
deNicolas, A.T. : *Avatara : The Humanization of Philosophy Through The Bhagavadgita* (New York : Nicolas Hays Ltd, 1976).
Erikson, E.H. : *Gandhi's Truth : On the Origins of Militant Nonviolence* (New York, Londra : W.W. Norton & Co, 1969).

Hindery, R. : *Comparative Ethics in Hindu and Buddhist Traditions* (Delhi : Motilal Banarsidass, 1978).
Koller, J. : „*Dharma* : an expression of universal order", în *Philosophy East and West*, 22 (Hawai : 1972), pp. 131-144.
Matilal, B.K. : *Logical and Ethical Issues of Religious Belief* (Calcutta : University of Calcutta, 1982).
O'Flaherty, W.D. : „Separation of heaven and earth in Indian mythology", în *Cosmology and Ethical Order*, R.W. Lovin şi F.E. Reynolds (coord.) (Chicago : University of Chicago Press, 1985), pp. 177-199.
Schubring, W. : *The Doctrine of the Jainas* (Delhi : Motilal Banarsidass, 1962).
Thakur, S. : *Christian and Hindu Ethics* (Londra : George Allen & Unwin, 1969).

— 5 —

Etica budistă

Padmasiri de Silva

i. Introducere

Prenumele lui Buddha a fost Siddhartha, iar numele de familie – Gotama. Tatăl său a fost conducătorul regatului Sakyas din nordul Indiei. În calitate de prinţ al acestei regiuni în secolul al VI-lea î.Hr., Siddhartha a fost influenţat de curentele de gândire ale vremii, de curente ascetice şi vizionare, de mişcări filosofice de diverse orientări (materialism, scepticism, negativism, determinism şi teism). De asemenea, era foarte intrigat de rigidităţile castei, de practica sacrificiilor animale şi de indiferenţa conducătorilor cu privire la aceste aspecte. Însă era cu mult mai intrigat de aspecte ale efemerităţii condiţiei umane, cum ar fi boala, durerea, suferinţa, şi de enigma vieţii şi a morţii. Astfel, în imaginea tânărului Siddhartha, care părăsea reşedinţa regală la vârsta de 29 de ani pentru a se dedica vieţii ascetice, regăsim profilul dual al rebelului şi al filosofului.

Pe lângă preocuparea pentru aceste probleme, Siddhartha a experimentat, de asemenea, diverse stiluri de viaţă. S-a adâncit în felurite tehnici meditative ale vremii. A învăţat de la maeştrii în arta meditaţiei practicile menite a duce la stări de meditaţie contemplativă, cunoscute sub denumirea de *jhānas*. Însă, din dorinţa de a depăşi aceste practici obişnuite, a dezvoltat un sistem complex de meditaţie, care cuprindea atât meditaţia de relaxare în vederea atingerii unei stări de calm total, cât şi dezvoltarea introspecţiei. Aceasta din urmă era bazată pe trei aspecte importante ale realităţii : efemeritatea, suferinţa şi renunţarea la sine. Practicând meditaţia, a ajuns la iluminare la vârsta de 35 de ani, după care şi-a început activitatea de propovăduire în rândul oamenilor. Vreme de 45 de ani de la iluminare a vorbit tuturor categoriilor de oameni : bărbaţi şi femei, ţărani, tâmplari, brahmani, paria, regi şi criminali, asceţi şi filosofi. Aceste discursuri s-au păstrat în dialectul pali şi constituie baza studiului nostru asupra eticii budiste.

Învăţăturile lui Buddha s-au transmis prin tradiţia orală şi abia mai târziu (secolul I î.Hr) au fost consemnate de către călugări pe frunze de ola. S-au păstrat în această formă până nu demult, când au fost editate şi tipărite de Pali Text Society. Dintre aceste

discursuri, cele care poartă denumirea de *Vinaya Piṭaka* prezintă regulile de disciplină ale călugărilor, în timp ce *Sutta Piṭaka* cuprind învăţăturile fundamentale ale lui Buddha. Varianta sistematică a doctrinei, concepută de criticii de mai târziu, poartă denumirea de *Abhidhamma Piṭaka*. Împreună constituie cele trei surse indispensabile oricărui studiu de etică budistă, precum şi veritabile ghiduri de conduită practică.

Cea dintâi tradiţie budistă, numită adesea şi *Theravāda*, a luat naştere în Asia de Sud-Est, mai precis în Sri Lanka, Tailanda, Birmania şi Cambodgia. Tradiţiile de mai târziu au apărut în Nepal, China şi Coreea, cum este *Mahāyāna* (care înseamnă Marea Metodă), iar în Tibet şi Mongolia – *Tantrayāna* (sau Metoda Ezoterică). Adepţii Mahāyāna denumesc tradiţia budistă timpurie *Hināyāna* (Mica Metodă). În acest articol ne preocupă învăţăturile generale în materie de etică ale lui Buddha. Diversele abordări relevate de tradiţii etice diferite vor fi discutate în partea finală a acestei analize.

ii. Aspecte etice în tradiţia budistă

Când vorbim despre „etica budistă”, ne referim la analiza şi la perspectivele lui Buddha cu privire la probleme etice, care se regăsesc dispersate în discursurile lui, precum şi în reflecţiile specifice tradiţiilor de mai târziu. Cu toate acestea, discursurile constituie substanţa doctrinară esenţială pentru analiza problemelor etice într-o viziune budistă. Deşi nu reprezintă un tratat bine închegat în materie de etică filosofică, discursurile conţin abordări teoretice asupra unor probleme etice fundamentale. Însă, dincolo de analiza raţională a acestor probleme, Buddha a dovedit un interes consecvent şi pentru aspectele practice ale eticii, privită ca mod de viaţă şi ca traiectorie bine conturată, a cărei finalitate o reprezintă eliberarea de suferinţă.

Pe lângă evidenţierea dimensiunii sociale a eticii, Buddha a observat şi asocierea acesteia cu desăvârşirea personală, concretizată într-un mod de viaţă decent, în practicarea virtuţilor şi a meditaţiei. Practica meditaţiei a evidenţiat importanţa atenţiei acordate oricărei activităţi individuale pe întreg parcursul ei, fără a permite influenţa ideilor perturbatoare. Dezvoltarea acestei sensibilităţi a devenit baza oricărui exerciţiu de meditaţie, orientat spre diverse aspecte care fac obiectul concentrării. Practica meditativă s-a extins şi în sfera activităţilor zilnice, consolidând morala individuală. În acest sens, etica budistă integrează o multitudine de elemente care ţin atât de implicarea raţională în analiză şi argumentare, de urmărire a unor norme de conduită şi a unui stil de viaţă, cât şi de anumite forme de manifestare socială, precum şi de formare şi dezvoltare a personalităţii.

Pentru a înţelege originea budistă a problemelor etice, trebuie să ne concentrăm atenţia asupra celor Patru Adevăruri Sfinte, care înglobează în conţinutul lor mesajul esenţial al lui Buddha. Înţelegerea celor Patru Adevăruri Sfinte şi a viziunii budiste asupra lumii ne vor ajuta să plasăm etica budistă într-un cadru adecvat. Miezul doctrinei budiste îl constituie conceptul de *dukkha*, un sentiment de nemulţumire în raport cu suferinţa umană trecătoare, cu durerea fizică sau cu boala, cu conflictul psihologic, neliniştea şi angoasa, dar şi cu o trăsătură mai profundă a lumii, descrisă ca lipsă de

substanţă. Această trăsătură este legată de alte doctrine budiste, cum ar fi renunţarea la sine, permanenta schimbare şi efemeritatea. Ceea ce Buddha numeşte „individ” sau „eu” desemnează o combinaţie de factori fizici şi psihici aflaţi în continuă schimbare. Prin proiecţia ideii de permanenţă asupra unui proces situat într-un flux constant, omul cunoaşte dezamăgirea atunci când este pus în faţa schimbării, a distrugerii sau a pierderii. Acest complex numit „individ” este supus unei suferinţe constante, iar dacă plănuim sau anticipăm o viaţă trăită într-o continuă plăcere şi bucurie în termenii în care percepem noi individul, ne va fi greu să acceptăm că suntem supuşi bolii, tristeţii şi suferinţei. Astfel, cele trei doctrine ale efemerităţii, suferinţei şi lipsei egoului sunt strâns legate. Cele Patru Adevăruri Sfinte şi Nobila Cărare în Opt Trepte (Octuplă), ca element component al celei dintâi, sunt legate de definirea acelei stări omeneşti descrise de cuvântul *dukkha* din dialectul pali. Orice reflecţie asupra moralei şi societăţii nu poate face abstracţie de acest aspect esenţial.

După părerea unora, noţiunea de *dukkha* indică o perspectivă pesimistă. Cu toate acestea, idealul propus de către Buddha prin urmarea principiilor etice este un ideal de fericire. În timp ce nirvana (*nibbāna*) reprezintă etapa supremă a fericirii ca ideal moral, Buddha oferă un model echivalent de fericire destinat omului de rând care duce o viaţă corectă şi armonioasă. La fel cum există forme diverse ale durerii, tot aşa există şi intensităţi diferite ale plăcerii sau ale stării de bine. În timp ce viaţa cinstită şi armonioasă permite omului obişnuit să descopere bunăstarea pe calea corectitudinii, fără lăcomie, să obţină satisfacţie proprie prin fapte demne de laudă, cel care trăieşte în singurătate (pustnicul) îşi supune dorinţele unui control mai sever, fiind mult mai serios angajat în atingerea idealului de eliberare totală de suferinţă (nirvana). Atât idealul de viaţă al omului simplu, cât şi al pustnicului, se opun existenţei bazate doar pe senzualitate pură, lipsite de orice constrângeri etice. O viaţă trăită doar în plăceri duce prin însăşi natura sa la plictis şi dezordine, afectând viaţa de familie şi pe cea a colectivităţii. Buddha a condamnat hedonismul pur prin argumente psihologice şi etice. De asemenea, a criticat şi atitudinea unor materialişti, care nu credeau în existenţa vieţii de după moarte şi, prin urmare, aveau un stil de viaţă bazat pe plăceri şi lipsit de orice valori morale.

Buddha era împotriva senzualităţii pure şi a automutilării, considerând metoda lui ca fiind una de mijloc. Cel dintâi Adevăr Sfânt este acela al suferinţei, al doilea desemnează intensificarea suferinţei, al treilea reprezintă încetarea suferinţei (nirvana), iar ultimul constituie însăşi metoda de a pune capăt suferinţei (Nobila Cărare în Opt Trepte). Aceasta din urmă prezintă următoarele aspecte : 1) înţelegere corectă ; 2) gândire dreaptă ; 3) vorbire dreaptă ; 4) manifestare decentă ; 5) trai decent ; 6) efort drept ; 7) atenţie trează ; 8) concentrare dreaptă. O trăsătură importantă a acestei metode o constituie gruparea elementelor în trei diviziuni : elementele de la 3 la 5 reprezintă conduita etică (*sīla*) ; elementele de la 6 la 8, exerciţiul mintal (*samādhi*), iar elementele 1 şi 2, înţelepciunea (*paňňa*). Astfel, vorbim despre un model de formare morală alcătuit din trei părţi constând în practicarea virtuţilor şi evitarea viciilor, practicarea meditaţiei şi dezvoltarea înţelepciunii. Prin intermediul Cărării în Opt Trepte omul are posibilitatea de a atinge idealul suprem de morală al budismului.

iii. Filosofia morală a budismului

În viziunea lui Buddha, elementul premergător oricărui sistem etic este conceptul filosofic de liber arbitru, în al doilea rând, distincţia dintre bine şi rău, iar în al treilea rând, noţiunea de cauzalitate în raport cu acţiunea morală. Cel de-al treilea aspect este în strânsă legătură cu ideea budistă a vieţii de după moarte, întrucât arată consecinţele pozitive sau negative ale acelor acţiuni care pot fi evaluate din punct de vedere etic.

Dintre acestea, cel mai important concept necesar evaluării acţiunii umane este noţiunea de *kamma*, ce are la bază principiul cauzalităţii etice. Termenul *kamma* al dialectului pali este folosit pentru a se face referire la acte de voinţă a căror modalitate de exprimare o constituie *gândirea*, *vorbirea* şi *faptele*. Afirmaţia atât de cunoscută, conform căreia esenţa faptei este dată de însuşi motivul ei, orientează evaluarea acţiunii umane spre perspectiva etică. Actele de voinţă care fac obiectul evaluării etice pot fi pozitive, negative, neutre sau de natură combinată.

Evaluarea unei acţiuni se poate realiza prin analiza motivelor care au determinat-o. Dacă este generată de lăcomie, ură şi minciună, va fi în mod evident o acţiune imorală sau negativă, iar dacă este motivată de generozitate, de compasiune şi de înţelepciune, va fi o acţiune pozitivă. Însă este necesar să observăm consecinţele acţiunii atât asupra celorlalţi, cât şi asupra propriei persoane, întrucât ambele aspecte joacă un rol important în procesul de evaluare.

Cuvântul *cetanā* (din dialectul pali) se traduce, de obicei, prin motiv, însă el desemnează o noţiune mai complexă, acoperind atât motivul şi intenţia, cât şi consecinţele care decurg din acestea. Potrivit legii cauzalităţii etice, dacă cineva oferă unui om necăjit o sumă de bani, se produc, la nivel psihologic, următoarele consecinţe : gândul fiind unul bun, se consolidează tendinţa sa de repetare ; fiind vorba despre o faptă bună, se spune că cea mai mare binecuvântare pe care o poate aduce este tendinţa de a o repeta, astfel încât să devină o trăsătură de caracter. Se consideră că această dimensiune psihologică se extinde de-a lungul mai multor vieţi, fiind transmisă de la un ciclu existenţial la altul.

Mai există şi un alt aspect privitor la consecinţele faptelor bune sau rele. Legea cauzalităţii etice afirmă că o persoană realizează acte de caritate în speranţa obţinerii unei recompense sau a unor avantaje într-o viaţă viitoare ; cel care fură sau comite fapte reprobabile va fi pedepsit prin sărăcie. Să urmărim două aspecte ale consecinţelor morale ale acţiunii umane : primul aspect privind formarea caracterului constituie *modelul constructiv* de acţiune, în timp ce al doilea aspect, bazat pe recompense şi pedepse, reprezintă *modelul juridic* (critic) de acţiune.

O altă abordare a acestor două modele este aceea că maniera dezinteresată de formare a caracterului poate fi orientată spre nirvana, deoarece, în esenţa sa, ea reprezintă o încercare de înlăturare a lăcomiei, a urii şi a minciunii, iar această încercare de acumulare a meritelor vizează o viaţă mai bună în viitor. Specialiştii în terminologie au observat că, în perspectiva acţiunii orientate spre nirvana, noţiunile de bine şi rău pot fi exprimate prin cuvintele *kusala* şi *akusala*, iar atunci când se face referire la dorinţa unei vieţi viitoare mai bune, noţiunile pot fi traduse prin termenii *puňňa* şi *pāpa*. Dacă *puňňa* semnifică ideea de merit, iar *pāpa* – absenţa meritului, atunci o acţiune meritorie ne

ajută în mod paradoxal să acumulăm mai multă forţă pentru o călătorie îndelungată în *saṃsāra* (roata vieţii), în timp ce o acţiune pozitivă, exprimată în forma *kusala*, scurtează această călătorie, grăbind apropierea de nirvana.

Buddha nu limitează evaluarea acţiunii umane doar la conceptul simplist de motiv, deoarece acţiunea trebuie realizată, iar în acest sens, modul în care ea este realizată, precum şi consecinţele pe care le implică sunt, de asemenea, importante. Această idee este susţinută de etica teleologică. (*Vezi* capitolul 19, „Consecinţialismul".)

Din perspectivă teleologică, etica budistă pune mare accent pe acţiunea în beneficiul material şi spiritual al celorlalţi. Însuşi Buddha este descris ca fiind o persoană preocupată de fericirea şi bunăstarea oamenilor. În general, etica budistă deţine o poziţie utilitaristă, însă această caracteristică nu este una de natură hedonistă (tipurile de utilitarism sunt discutate în capitolul 20, „Utilitatea şi binele"). În mod cert, Buddha ar adopta o atitudine critică faţă de interesul pentru senzualitatea pură şi faţă de orice încercare de a reduce plăcerea la o simplă practică hedonistă. Pe măsură ce individul avansează pe calea meditaţiei, acele stări de concentrare profundă numite *jhānas*, vor fi asociate unor stări de fericire şi plăcere care depăşesc lumea reală, fiind mai degrabă stări de beatitudine, însufleţire şi extaz. Există anumite subtilităţi în aceste stări, care depăşesc plăcerile asociate în mod normal hedonismului (ideea că plăcerea este sau ar trebui să constituie ţelul tuturor acţiunilor omului). În raport cu stările *jhānas*, concepte precum hedonismul şi eudemonismul (în cadrul căruia „fericirea" îndeplineşte acelaşi rol pe care îl are „plăcerea" în concepţia hedonistă) nu mai cunosc o aplicabilitate precisă în sfera eticii occidentale.

Budismul poate fi asociat atât eticii consecinţialiste, deoarece include idealul de fericire supremă, cât şi eticii sociale de natură utilitaristă, datorită preocupării pentru bunăstarea materială şi spirituală a omului. Rămânând pe aceeaşi poziţie utilitaristă, putem sesiza şi o componentă altruistă, concretizată, cu precădere, în cele patru virtuţi absolute : bunătatea, compasiunea, bucuria solidară şi stăpânirea de sine.

Buddha subliniază, de asemenea, şi rolul datoriilor şi al obligaţiilor în contexte relevante. *Sigālōvāda Sutta* prezintă datoriile şi obligaţiile părinţilor şi ale copiilor, ale soţilor, ale profesorilor şi învăţăceilor, precum şi obligaţiile faţă de prieteni şi pustnici. Aici sunt însă prezentate obligaţii reciproce, mai degrabă decât concepte cu privire la drepturile omului. În primul rând, pentru că abordarea drepturilor şi obligaţiilor din perspectivă budistă este mai mult umanistă decât legală. În al doilea rând, deşi a considerat drepturile şi obligaţiile ca fiind importante, Buddha nu le-a ridicat niciodată la rangul de etică a datoriei şi a obligaţiei, aşa cum se regăsesc ele în sistemele etice occidentale (vezi capitolul 18, „Etica îndatoririlor *prima facie*"). În sistemele etice aparţinând tradiţiei iudeo-creştine, neîndeplinirea obligaţiilor este asociată unui sentiment de vinovăţie pentru greşeala comisă. Păcatul, vina şi îngrijorarea pentru fapta săvârşită sunt concepte care nu se încadrează în analiza budistă a fărădelegii. De fapt este chiar dificil de găsit un echivalent în dialectul pali pentru noţiuni precum vina, în contextul săvârşirii unei fapte rele. În general, fărădelegea este definită ca faptă nesăbuită, imorală, sau ca profanare. De fapt, neliniştea, îngrijorarea şi temerile privind răul săvârşit sunt considerate ca fiind obstacole în calea unei vieţi morale. Astfel, deşi conceptele de

datorie şi obligaţie sau cele de dreptate şi corectitudine joacă un rol important în etica budistă, ele sunt integrate în sfera mai largă a eticii umaniste şi consecinţialiste.

iv. Perspectiva budistă cu privire la locul ocupat de cunoaştere şi adevăr în etică

În situaţiile cotidiene, valoarea unei afirmaţii de genul : „Pe masa mea se află o carte roşie” poate fi verificată în funcţie de criteriul adevărului sau falsităţii. Însă în domeniul eticii întâlnim afirmaţii precum : „Nu e bine să ucizi”, „Să furi e un lucru rău”, „A greşit pentru că nu s-a dus la întâlnire” şi aşa mai departe. Deşi aceste trei afirmaţii sunt similare celei dintâi din punct de vedere gramatical, ele par a fi lipsite de conţinut cognitiv, motiv pentru care aplicarea noţiunilor de cunoaştere şi adevăr în domeniul eticii este considerată ca fiind lipsită de logică (pentru detalii vezi capitolele 35 şi 38 : „Realismul” şi „Subiectivismul”).

Aceste aspecte nu l-au intrigat pe Buddha, iar în discursurile sale nu există o analiză explicită a relaţiei dintre faptele reale şi valori. Cu toate acestea, Buddha a susţinut ideea conform căreia obiectivitatea relativă a afirmaţiilor morale este crucială pentru sistemul său etic, spre deosebire de viziunea adepţilor scepticismului şi ai relativismului din acea vreme. Etica budistă prezintă o largă deschidere spre naturalism şi se poate spune că anumite tipuri de certitudini servesc drept suport afirmaţiilor morale. Astfel, în etica budistă nu există nici o legătură logică între faptele reale şi valori, însă există mai multe tipuri specifice de relevanţă potrivit cărora evenimentele conferă o anumită bază valorilor.

Într-o altă perspectivă, conceptul de *dukkha* este situat la intersecţia dintre o serie de adevăruri şi evaluarea acestora. Un termen cum este *dukkha* descrie o stare de lucruri sau natura stărilor omeneşti ; însă din perspectiva Celor Patru Adevăruri Sfinte, el se referă la ceea ce trebuie *cunoscut*, *abandonat* sau *împlinit*. Cel dintâi Adevăr Sfânt sugerează faptul că *dukkha* trebuie împlinită ; al doilea sugerează abandonul ; cel de-al treilea adevăr revine la ideea împlinirii, în timp ce, potrivit celui de-al patrulea adevăr, cunoaşterea despre *dukkha* trebuie extinsă şi modelată în mod progresiv, asfel încât să culmineze cu însăşi starea de *dukkha*. Prin urmare, etica budistă susţine două idei : pe de o parte, faptele sunt importante în înţelegerea valorilor, iar pe de altă parte, anumite concepte fundamentale, cum ar fi *dukkha*, par a fi situate la confluenţa dintre valori şi faptele reale, adevărate.

De asemenea, este necesar să subliniem faptul că Buddha foloseşte noţiunea de „fapt real” într-un sens diferit celui prezent în concepţia etică occidentală. În opinia lui Buddha, un „fapt” poate fi perceput atât pe calea simţurilor noastre obişnuite, cât şi prin intermediul percepţiei extrasenzoriale. Să luăm drept exemplu afirmaţia : „Uciderea este o faptă rea”. Uciderea este considerată ca fiind un fapt negativ sau greşit din mai multe motive : 1) Geneza acestei acţiuni este direct asociată sentimentului de ură, uneori lăcomiei sau poate avea o origine de natură cognitivă, şi anume, gândirea greşită ; 2) Are efecte dăunătoare asupra propriei persoane, constituind un obstacol în aspiraţia spre nirvana, sau poate avea consecinţe negative asupra vieţii viitoare ; 3) Înrăutăţeşte

caracterul individului prin încălcarea idealului de a nu face rău nimănui, determină dezvoltarea unei conştiinţe încărcate, intră în conflict cu viaţa altor persoane şi este pedepsită prin lege.

Aşadar, anumite informaţii relevante cu privire la afirmaţiile obişnuite pot fi obţinute prin percepţia senzorială, prin autoanaliză, prin observarea celorlalţi etc. Însă alte informaţii, cum ar fi consecinţele faptelor asupra vieţii viitoare, depăşesc puterea noastră de înţelegere. Budismul acceptă ideea că există mai multe trepte în dezvoltarea spirituală şi că diferenţele dintre percepţia obişnuită şi cea extrasenzorială sunt mai degrabă de nivel decât de tipologie.

Noţiunea de „fapt”, despre care vorbeşte Buddha, precum şi relevanţa faptelor în raport cu valorile sunt aspecte care au apărut în contextul acelor timpuri. Uneori, omenirea încearcă să transforme uzanţele obişnuite în enigme extrem de greu de elucidat, atribuindu-le o anumită rigoare formală. Nici Buddha însuşi nu s-a declarat a fi de partea tradiţionaliştilor sau a metafizicienilor raţionalişti, care considerau că logica poate da un răspuns tuturor problemelor ; dimpotrivă a fost un adept al experimentalismului, percepând faptele aşa cum acestea apăreau în lumea reală. Dar în opinia sa, faptele reale prezintă o semnificaţie aparte în virtutea doctrinei budiste, semnificaţie care reiese din însăşi natura lucrurilor, nefiind impusă din exterior.

v. Budismul ca etică a valorii şi a viciului

Ca sistem etic preocupat de dezvoltarea morală a omului, budismul a studiat atât natura stărilor de rău, care întunecă mintea, precum şi stările mentale sănătoase, care luminează mintea. *Sutta* menţionează mai multe vicii : pofta, lăcomia, răutatea, ura, ranchiuna, ipocrizia, dispreţul, invidia, zgârcenia, trădarea, încăpăţânarea, mândria, aroganţa, vanitatea şi impetuozitatea. Cea mai cunoscută şi mai relevantă analiză în acest sens o constituie ierarhia celor zece acţiuni negative, strâns legate de cele trei surse ale răului : uciderea, furtul, plăcerile necuviincioase ale simţurilor, vorbirea mincinoasă, calomnia, bârfa, precum şi lăcomia, răutatea şi judecata greşită.

Buddha nu a cerut oamenilor doar să se păzească de aceste manifestări ale răului, ci să şi practice virtuţile morale. Potrivit analizei efectuate de către Wallace (1978), virtuţile se împart în trei categorii :

1) virtuţi ale conştiinţei : sinceritatea, onestitatea şi corectitudinea ;
2) virtuţi ale bunăvoinţei : bunătatea, compasiunea, bucuria pentru binele altora şi calmul ;
3) virtuţi ale înfrânării : stăpânirea de sine, abstinenţa, mulţumirea, răbdarea, celibatul, castitatea, puritatea.

Structurarea acestor calităţi morale arată că etica budistă pune în centrul atenţiei o serie de virtuţi necesare formării caracterului uman. Unele dintre acestea sunt strâns legate de sentimentele obişnuite pe care oamenii le au faţă de semenii lor ; altele se referă la nevoia de organizare socială, de existenţă în cadrul unei comunităţi ; iar altele sunt indispensabile dezvoltării spirituale şi stăpânirii de sine. Virtutea şi viciul se referă

şi la latura emoţională a fiinţei umane. Pe lângă analiza detaliată a stărilor emoţionale negative, cum ar fi mânia, răutatea, pofta trupească, invidia şi neliniştea, Buddha a acordat un loc important reacţiilor emoţionale pozitive şi creative, având o puternică relevanţă morală, ca, de exemplu, compasiunea, generozitatea şi recunoştinţa. Analiza sa arată că există o gamă largă şi variată de reacţii emoţionale care intensifică şi extind sensibilitatea noastră morală. Legătura dintre psihologia morală şi etică reprezintă o trăsătură definitorie a sistemului budist şi poate fi considerată ca etică a virtuţii. (Vezi capitolul 21, „Teoria virtuţii".)

vi. Etica socială budistă

Etica socială budistă are la bază două considerente, care pot fi redate prin noţiunile de „preocupare" (grijă) şi, respectiv, „drepturi". Ea combină principiile altruismului umanist cu noţiunea de ordine socială, morală şi politică, toate aceste elemente fiind menite să asigure bazele etice ale societăţii. Deşi formarea morală, ca o cale spre eliberare, reprezintă de fapt un ideal consecinţialist, etica sociopolitică a budismului are un caracter deontologic, fiind o etică a drepturilor şi a datoriilor, dar şi parte integrantă a eticii sociale, în general.

În cadrul eticii sociale budiste, familia constituie un element central. În interiorul familiei există datorii reciproce care îi leagă pe membrii acesteia. Noţiunea de reciprocitate în sfera relaţiilor umane face trimitere la poziţia greşită deţinută de discuţiile pe tema egalităţii între sexe şi a drepturilor femeilor şi ale bărbaţilor. Problema egalităţii s-a pus în momentul în care accesul femeilor la putere a devenit o problemă de ordin practic. În ceea ce priveşte virtutea morală şi spirituală a femeii, se fac numeroase referiri în discursurile budiste ; mai mult, chiar Buddha a permis iniţierea unui ordin distinct de călugăriţe. În sfera vieţii de familie, femeia este asociată ideii de stabilitate, grijă, răbdare şi compasiune. Cu toate că şi femeia are posibilitatea de a atinge starea de sfinţenie (*arahat*), conceptul de „Buddha" este limitat la reprezentanţii sexului masculin, fapt care a constituit subiectul dezbaterilor în tradiţiile de mai târziu.

Respingând discriminările rasiale şi pe cele impuse de sistemul castelor, Buddha a afirmat că originea naturală constituie un criteriu artificial de diferenţiere a indivizilor şi că singurele distincţii care merită a fi luate în seamă sunt cele de caracter. Acordând oamenilor posibilitatea de a accede la putere, el nu a ţinut cont de castă şi de statutul socioeconomic al acestora.

Buddha a fost preocupat de toate formele de viaţă. Într-un sens etic mai profund, conceptul budist de societate include toate fiinţele vii, nu doar oamenii, ci şi animalele şi creaturile inferioare. Spre deosebire de sistemele etice occidentale, cultivarea virtuţilor morale şi sociale vizează comportamentul faţă de toate fiinţele vii.

În opinia lui Buddha, monarhul universal era obligat să conducă în mod corect şi imparţial. Conceptul de corectitudine prezintă trei dimensiuni : imparţialitatea, răsplata dreaptă şi buna-credinţă. Deşi imparţialitatea şi corectitudinea trebuie să reprezinte trăsăturile definitorii ale oricărui monarh, maniera de guvernare trebuie să fie în spiritul

toleranţei. Mai presus de ordinea socială şi politică se situează conceptul budist de *dharma*, reprezentând ordinea cosmică a întregului univers ; în acest sens, monarhul nu avea doar obligaţia de a respecta această ordine, ci şi de a conştientiza faptul că ea este reflectată în guvernarea sa (întrucât cârma se găsea în mâinile sale). În general, în ceea ce priveşte organizarea politică, putem afirma că noţiunile de drepturi şi dreptate deţin un loc important ; pe de altă parte, etica budistă se concentrează asupra relaţiilor umane, iar conceptul de responsabilitate şi recunoaştere a diferenţelor privind nevoile constituie aspectele sale esenţiale.

vii. Perspectiva budistă asupra aspectului practic al eticii

Esenţa valorilor etice budiste se regăseşte în următoarele cinci norme de conduită : a nu ucide şi a nu face nici un rău vreunei fiinţe ; a nu fura ; a nu tolera în mod greşit plăcerile simţurilor ; a nu minţi ; a renunţa la băutură. Aceste norme constituie condiţiile indispensabile unei vieţi decente şi ale formării unei comunităţi solide. Respectul pentru viaţă şi proprietate, adoptarea unui stil de viaţă care să respingă plăcerile exagerate, anormale şi dăunătoare individului, cinstea şi evitarea unor vicii precum alcoolismul şi dependenţa de droguri – toate acestea reprezintă principiile de bază ale societăţii budiste.

Chestiunile legate de aceste precepte au fost discutate atât în vremea lui Buddha, cât şi ulterior. Noi ne vom opri doar la două aspecte, şi anume respectul pentru viaţa animalelor şi agonisirea de avere.

Până şi regii erau obligaţi să asigure protecţia ţinutului, nu doar pentru oameni, ci şi pentru animalele din păduri sau chiar pentru păsările cerului. Buddha condamna chinuirea, rănirea sau uciderea conştientă a animalelor.

Discursurile prezintă patru teme relevante în ceea ce priveşte valorea acordată vieţii : sacrificiul animal, războiul, agricultura şi consumul de carne. Buddha nu a ezitat să condamne atât practicarea sacrificiului animal, cât şi plăcerea vânătorii. A ţinut, de asemenea, să sublinieze inutilitatea războaielor. Le-a interzis călugărilor să se înroleze în armată, dar şi să lucreze pământul, întrucât ar fi putut pune în pericol viaţa insectelor. În ceea ce priveşte consumul de carne, a lăsat posibilitatea de alegere ; însă, orice om dominat de sentimentul compasiunii ar trebui să fie înclinat spre vegetarianism. În anumite împrejurări, însuşi Buddha împreună cu alţi călugări se lăsau în mila semenilor, mergând pe străzi şi prin pieţe şi aşteptând în tăcere ca oamenii să le strecoare câte ceva în vasele pentru mâncare. Buddha le spunea călugărilor să nu ceară ceva anume, ci să accepte ceea ce li se oferea, excepţie în acest sens făcând doar călugării bolnavi. În ceea ce priveşte principiile, călugărul putea accepta carnea oferită drept hrană, dacă era convins că sacrificarea animalului nu fusese făcută anume pentru el. Deşi Buddha era împotriva unor meserii precum vânzarea de arme, vânarea sau vinderea animalelor, el nu a impus restricţii legate de hrana călugărilor, interzicând doar consumul alimentelor otrăvite. De asemenea, el nu căuta să facă din hrană un capriciu ori un fetiş prin care călugării să caute purificarea. În acest sens, vegetarianismul reprezintă o practică pozitivă rezultată din compasiune, iar obiceiul acceptării hranei de la oameni de către călugări nu punea nici o restricţie legată de carne.

Problema îmbogăţirii trebuie înţeleasă în termenii stilului de viaţă la care face referire Buddha. În timp ce călugărul nu are altă avere în afara propriilor haine şi a vasului pentru hrană, omul de rând este încurajat să depună eforturi pentru bunăstarea proprie. Averea trebuie însă agonisită pe cale cinstită, prin îndemânare şi perseverenţă. Importante pentru buna ei păstrare sunt şi resursele de rezervă, precum şi traiul cumpătat, în limitele posibilităţilor fiecăruia. Astfel, Buddha condamnă atât viaţa mizeră (sărăcia), cât şi extravaganţa, stabilind câteva criterii pentru un trai decent. Omul obişnuit are dreptul la proprietate şi la îmbogăţire în vederea asigurării unei vieţi îndestulate familiei sale, însă nu pentru a încuraja lăcomia, zgârcenia ori setea de avere. Mai mult decât atât, ideea de a-i ajuta pe cei lipsiţi, sau de a împărţi din avere săracilor, a fost acceptată chiar şi de către regii care guvernau după principiile lui Buddha. Oricare ar fi valorile morale pe care le avem în vedere atunci când vorbim despre aceste cinci precepte, putem observa cu uşurinţă caracterul pragmatic şi realist al perspectivei budiste, care oferă resurse valoroase pentru soluţionarea conflictului dintre nevoile umane şi idealurile morale.

viii. Contribuţiile în plan etic aduse de tradiţiile budiste de mai târziu

Tradiţiile budiste de mai târziu, cum ar fi *Mahāyāna*, *Tantrayāna*, *Zen* şi *Hinayāna*, îşi au rădăcinile în învăţăturile lui Buddha ; toate împărtăşesc doctrinele fundamentale ale finitudinii, suferinţei şi renunţării la sine. Diferenţele dintre ele rezidă în tehnicile de comunicare şi în aspectele spre care sunt orientate.

Un element central în legătură cu care tradiţiile *Mahāyāna* şi *Tantrayāna* au deschis o nouă linie de gândire, îl constituie întrebarea dacă fiecare individ ar trebui să aspire la statutul de Buddha sau ar trebui să se mulţumească cu eliberarea de suferinţă prin atingerea stării de perfecţiune numite *arahant*. Tradiţia *Mahāyāna* susţinea ideea că, în loc să atingă iluminarea în calitate de discipol al lui Buddha, fiecare om ar trebui să aspire a deveni chiar Buddha, pentru a-i putea ajuta şi pe alţii. Asemenea urmaşilor tradiţiei *Tantrayāna*, adepţii *Mahāyānei* credeau într-un ideal superior, acela de *Bodhisatva*, care indica un angajament nelimitat faţă de ceilalţi, fiind expresia cea mai cuprinzătoare a altruismului. Buddha este cel iluminat, iar *Bodhisatva* este cel care aspiră să devină Buddha. Viaţa unui *Bodhisatva* este dedicată practicării unor virtuţi aparte, cum ar fi caritatea, răbdarea, strădania, meditaţia şi înţelepciunea. Existenţa unui *Bodhisatva* se concretizează în eliberarea celorlalţi.

Tantrayāna a conferit un profund caracter sacerdotal practicilor religioase, punând accent pe simbolism şi pe ritualuri. Spre deosebire de tradiţia *Mahāyāna*, aceste practici nu au avut o contribuţie evidentă în plan etic, dată fiind legătura lor cu învăţăturile ezoterice.

Termenul *Zen* este echivalentul cuvântului *dhyāna* din limba sanscrită, care înseamnă meditaţie. Originea sa se regăseşte în China, fiind asociat cu precădere practicii meditative. Însă este cu totul opus codurilor de conduită morală şi ritualurilor practicate prin forţa convenţionalismului. Atunci când o tradiţie devine prea stufoasă în reguli, coduri şi proceduri, „metoda” se poate transforma într-un „scop” în sine. În plus, prolifica

orientare filosofică şi scolastică, pe care a cunoscut-o tradiţia indiană după Buddha, a eclipsat într-o oarecare măsură tradiţia profund meditativă iniţiată de către acesta. Astfel, maeştrii Zen recurgeau la istorioare, paradoxuri, parabole şi exerciţii meditative numite *koans* pentru a şoca mintea subjugată de convenţionalismul regulilor şi al practicilor. Această perspectivă se dovedeşte a fi utilă mai degrabă pentru practicarea moralei decât pentru teoria eticii ; ea subliniază legătura intrinsecă dintre practicarea moralei şi transformarea interioară a individului. În acest sens, maeştrii Zen au iniţiat paradoxul potrivit căruia finalul moralei deschide calea spre Zen.

Tradiţiile budiste timpurii, ca şi cele de mai târziu, continuă să se menţină în anumite zone din Orient, iar influenţa lor s-a răspândit şi în Occident. Cu toate că etica budistă influenţează viaţa adepţilor săi, există un amestec consistent de ritualuri şi practici aparţinând fiecărei culturi, care pe de o parte contribuie la îmbunătăţirea învăţăturilor lui Buddha, iar pe de altă parte împiedică propagarea acestora. Astfel, budismul continuă să se menţină în minţile oamenilor în diferite stadii, cum ar fi cel al practicii obişnuite sau de ritual, cel al reflecţiei intelectuale sau de controversă sau cel al descoperirii eului propriu prin practicarea meditaţiei.

Referinţe

Cititorul interesat de discursurile lui Buddha poate apela la următoarele texte :

Gradual Sayings : (vol. I, II şi V), F.L. Woodward (trad.) ; (vol. III şi IV), E.D. Hare (trad.) (Londra : Pali Text Society, 1932-1936).

Dialogues of the Buddha : (part. I), T.W. Rhys Davids (trad.) ; (part. II şi III), T.W. şi C.A.F. Rhys Davids (trad.) (Londra : Pali Text Society, 1956-1957).

Middle Length Sayings : (vol. I, II şi III), I.B. Horner (trad.) (Londra : Pali Text Society, 1954-1959).

Kindred Sayings : (part. I şi II), C.A.F. Rhys Davids (trad.) ; (part. III, IV şi V), F.L. Woodward (trad.) (Londra : Pali Text Society, 1917-1956).

De asemenea, se poate apela şi la :

Wallace, J. : *Virtues and Vices* (Ithaca, NY : Cornell University Press, 1978).

Bibliografie suplimentară

Conze, E. : *Buddhism : Its Essence and development* (Oxford : Bruno Cassirer, 1951).

Dharmasiri, G. : *Fundamentals of Buddhist Ethics* (Singapore : The Buddhist Research Society, 1986).

Jayatilleke, K.N. : *Ethics in Buddhist Perspective* (Kandy : Buddhist Publication Society, 1972).

Premasiri, P.D. : „Moral evaluation in early Buddhism”, în *Sri Lanka Journal of Humanities* 1, 1 (1975).

Saddhatissa, H. : *Buddhist Ethics* (Londra : Allen and Unwin, 1970).

Silva, P. de : *An Introduction of Buddhist Psychology* (Londra : Macmillan Press, 1979).

Tachibana, S. : *The Ethics of Buddhism* (Colombo : The Baudha Sahitya Sabha, 1943).

Webb, R. : *An Analysis of the Pali Canon* (Kandy : Buddhist Publication Society, 1975). Această carte conţine informaţii cu privire la sursele învăţăturilor lui Buddha folosite în acest articol.

Wilesekera, O.H. de A. : *Buddhism and Society* (Colombo : The Baudha Sahitya Sabha, 1952).

— 6 —

Etica chineză clasică

Chad Hansen

Eseul de faţă are ca temă perioada clasică a gândirii chineze (550-200 î.Hr.), care cuprinde cele mai importante curente filosofice. În vederea unei analize mai detaliate a viziunilor clasice, vom face o incursiune în întreaga istorie a civilizaţiei chineze, urmând epoca budistă şi neoconfucianismul.

Diferenţele dintre etica occidentală şi cea chineză sunt profunde şi cuprinzătoare. Conform psihologiei noastre de origine greacă, eul prezintă o structură duală : raţională şi emoţională. Din acest motiv, procesele mintale sunt explicate la nivel de raţionament şi dorinţă. Concepţia noastră cu privire la morală face referire la capacitatea de gândire a omului. Gânditorii chinezi percep acţiunea umană în mod diferit ; în viziunea lor, aceasta nu este motivată nici de capacitatea de gândire, nici de concepţii sau dorinţe.

Gândirea chineză este mai înclinată spre aspecte sociale. Umanitatea are ea însăşi un caracter social. Fiinţa umană are o conduită socială (*dao*). Gânditorii chinezi au reflectat asupra modului de păstrare, transmitere sau adaptare a acestei conduite prin intermediul discursului public cu scop orientativ. Scriitorii chinezi moderni au tradus cuvântul „etică" printr-un termen compus – *dao de* –, care reuneşte conceptele de cale (orientare) şi virtute. *Dao* desemnează conduita publică, obiectivă. *De* (virtutea) cuprinde trăsăturile de caracter, abilităţile şi dispoziţiile formate ca urmare a adoptării conceptului *dao*. *De* reprezintă realizarea în plan fizic a lui *dao* în anumite structuri ale sistemului uman, cum ar fi familia, statul sau individul. Virtutea este fie înnăscută, fie însuşită prin adoptarea unei anumite conduite.

Atât *dao*, cât şi *de* semnifică mai mult decât simple cerinţe morale. Există orientări în materie de modă, etichetă ; există mai multe moduri de a trage cu arcul ; de asemenea, există orientări economice şi modalităţi de gândire prudentă. *Dao* şi *de* pot avea şi conotaţii negative, de exemplu, atunci când vorbim despre mijloacele folosite de oponenţi. Însă majoritatea scriitorilor chinezi folosesc termenul *dao* cu referire la propriul sistem de orientare comportamentală şi având în vedere perspectiva socială. În traduceri, *dao* – calea (orientarea) – apare de regulă ca o descriere precisă prin prezenţa articolului hotărât, care lipseşte în limba chineză veche. Acest lucru nu ridică nici o problemă, dacă luăm în considerare faptul că multe şcoli nu au căzut de acord cu privire la *adevărata cale*.

i. Perioada daoismului pozitivist : Confucius şi Mo Tzi

1) *Confucius şi daoismul convenţional*

Confucius (551-479 î.Hr.) a fost cel dintâi şi cel mai cunoscut gânditor al perioadei clasice. Totuşi, el afirma că transmite un simplu cod de conduită socială – *li* (ritual, cod) – moştenit de la înţelepţii conducători din vechime. Daoismul lui Confucius are la bază *Cartea codului Li*. Confucius i-a învăţat pe discipolii săi principiile daoismului, care se regăsesc în toate textele clasice. Nu se considera un filosof, ci, mai degrabă, un istoric, iar sarcina sa nu era aceea de a explica sau de a sistematiza principiile codului, ci de a le asimila şi a le transmite mai departe.

Discipolii lui Confucius au reunit toate dialogurile avute cu acesta sub forma unor aforisme care constituie cartea *Analectelor*. Au existat şi dezacorduri în rândul discipolilor cu privire la daoismul promovat de către Confucius. Unii dintre ei puneau accent pe ritualul *li*, în timp ce alţii înclinau spre *ren* (umanism). Conceptul de *ren* apare frecvent şi oarecum bizar în *Analecte*.

Codul ritualic descris de Confucius era alcătuit din denumiri şi definiţii ale unor atribuţii. Declaraţiile sale nu conţin în mod expres formulări cu caracter prescriptiv, obligatoriu. Principiile codului *li* nu sunt segmentate în reguli distincte, generatoare de obligaţii. În opinia lui Confucius, rolul fundamental al limbajului este de a orienta acţiunea umană. Învăţăturile pline de înţelepciune ale conducătorilor străvechi sunt înţelese, studiate şi asimilate prin intermediul textelor transmise, al tradiţiilor moştenite şi al formelor convenţionale de exprimare. Limbajul devine astfel un instrument de coordonare a comportamentului uman. Accesul la aceste învăţături este posibil chiar şi în zilele noastre, datorită consemnării şi transmiterii lor de-a lungul timpului.

Termenul *li* apare explicit în forma sa scrisă. *Li* desemnează sinteza unei orientări culturale pozitiviste, promovate în literatură. Termenul *li* comportă multiple variante de traducere : *ritual*, *tradiţie*, *etichetă*, *obiceiuri*, *ceremonii*, *conformitate*. Echivalentul cel mai frecvent este acela de *formalităţi*. În acest sens, *li* se referă la formule tipice de adresare, la ţinuta de doliu şi chiar la comportamentul în timpul mesei. Confucius nu abordează acest concept în manieră critică ; nu ridică problema necesităţii de a urma tocmai aceste norme convenţionale (aspect întâlnit în etica socratică) ; însă este conştient de faptul că normele convenţionale variază de la un domeniu la altul şi de la o perioadă de timp la alta.

Filosofii chinezi ai epocii şi-au exprimat punctele de vedere diferite şi asupra termenului *i* (morală). În sens strict, termenul înseamnă *corectitudine* ; într-o abordare deontologică, sensul este acela de *obligaţie*. Eu însă evit acest sens, întrucât gânditorii chinezi nu şi-au împărţit modelele orientative în reguli cu caracter de sentinţă. Aceştia nu individualizează obligaţiile şi datoriile în modul în care o facem noi. Conceptul *i* trebuie înţeles ca formă ideală a conduitei sociale corespunzătoare în sfera limbajului. Confucius propune ideea de morală formală (*li i*), care se opune moralei utilitariste a lui Mo Tzi (*li* comportând o scriere diferită) şi moralei intuitive (*ren i*) a lui Mencius.

Confucius nu a pledat nici pentru conţinutul *Cărţii codului Li*, nici pentru autoritatea sa de orientare. A insistat însă pe o dilemă de natură practică, şi anume modalitatea de

a sesiza corect orientarea din limbajul unui text şi de a folosi cartea cu scopul de a ne forma propriile virtuţi, prin însuşirea conduitei (orientării) propuse de către învăţaţii din vechime.

Confucius a abordat şi problema interpretării intelectuale a textelor orientative. În viziunea sa, aceasta ţine de latura educaţională a daoismului. A argumentat că succesul comunicării unui *dao* (orientare) literar constă în corectarea denumirilor (*Analecte* 13 : 3). Primul pas este analiza – însuşirea conţinutului. În acest sens, discipolii lui Confucius au studiat lucrările autorilor clasici, care conţineau atât coduri orientative, cât şi o descriere recunoscută a modelelor veritabile de virtute din istorie.

Cât despre noi, învăţăm să ne asumăm aceste roluri culturale şi să le îndeplinim prin studierea modelelor existente în realitate şi în literatură. Modelele ne învaţă interpretarea muzicii sau a propriilor roluri. Societăţii îi revine datoria de a ne oferi şi de a identifica în mod corespunzător exemple de conducători, îndrumători spirituali, părinţi şi fii. Pornind de la aceste modele vom ajunge şi noi să ne cunoaştem rolurile, mai ales că dorinţa de integrare a acestora în propria persoană reprezintă o trăsătură care decurge din însăşi natura socială a fiinţei umane. Devenim umani în întregime prin extinderea rolurilor pe care le deţinem şi desăvârşiţi prin măiestria cu care le jucăm.

Oficierea unui ritual prezintă o asociere de sens cu interpretarea unei compoziţii muzicale, asociere pe care Confucius o redă şi în plan terminologic prin alăturarea a doi termeni : *yue* (muzică) şi *li* (ritual). O piesă muzicală poate fi interpretată bine sau mai puţin bine, iar acest lucru nu depinde decât de noi înşine. În acelaşi fel, formarea caracterului presupune integrarea unui ritual (*li*) în propriile roluri. *Ren* (umanismul), concept învăluit oarecum în mister, asigură realizarea corespunzătoare a lui *dao* (orientarea, conduita).

Abilitatea interpretativă trebuie separată de codul conform căruia se realizează interpretarea propriu-zisă, însă este, totuşi, necesară păstrarea unei legături strânse cu acesta. Caracterul uman presupune existenţa unei intuiţii interpretative. Nu putem vorbi despre instrucţiuni precise în materie de *ren*, acestea fiind ele însele supuse interpretării. De aceea, reprezintă un dat. Totuşi abilităţile interpretative pot fi îmbunătăţite prin învăţare şi practică, iar în lipsa lor codul tradiţional nu poate funcţiona corespunzător.

Astfel, caracterul uman constă tocmai în abilitatea de adaptare a denumirilor, care presupune operarea diferenţierilor de rigoare şi transpunerea lor într-un context corespunzător. Codul trebuie perceput ca un program integrat. Pentru a accesa programul care conţine termenul X, este necesară definirea acestuia ca şi X sau non-X. Toţi termenii care se regăsesc în cod trebuie adaptaţi ; cu alte cuvinte, trebuie verificată corectitudinea asocierii pe care oamenii o fac între denumiri şi obiecte. Altfel, indicaţiile prezente în cod vor duce la o conduită greşită a oamenilor. Din moment ce în confucianism există tendinţa de a considera *dao* ca aparţinând ordinii naturale a lucrurilor, se explică preocuparea principală a gânditorului pentru adaptarea denumirilor. „Dacă denumirile nu sunt adaptate… lucrurile nu pot fi îndeplinite… iar oamenii nu vor şti nici măcar cum să-şi mişte mâinile sau picioarele.”

Conducătorul adaptează numele, atribuind oamenilor diverse poziţii statutare. Cea mai mare parte din conţinutul codului asociază acţiuni corespunzătoare unor persoane

care îndeplinesc diverse roluri sociale – de părinte, frate, conducător, preot etc. Denumirile vizează în primul rând, rolurile sociale ierarhice. Conducătorul este cel care numeşte preoţii. Restul oamenilor se vor conforma, folosind acel nume pentru a-şi orienta comportamentul către persoana care îndeplineşte rolul respectiv. În mod similar, Confucius a adus argumente în favoarea ideii conform căreia identificarea statutului de părinte sau de fiu să fie realizată tot de către sistemul politic ; aceasta pentru a se păstra legătura cu principiile codului şi pentru a se obţine modelele relevante pentru îndeplinirea rolurilor descrise în codul tradiţional. În absenţa unei metode de utilizare a denumirilor convenite şi recunoscute în plan social, codul nu-şi poate îndeplini funcţia orientativă.

La bază, adaptarea denumirilor presupune mai mult decât o simplă referire la cod, întrucât această adaptare este o condiţie necesară pentru utilizarea codului. *Ren* (umanismul) reprezintă abilitatea intuitivă care face posibilă îndeplinirea corespunzătoare a ritualului *li*. *Ren* poate fi aplicat atât în acţiunile proprii, cât şi în încercările de îndrumare a celorlalţi ; este un element indispensabil în procesul de adaptare a modului de utilizare a limbajului. În condiţiile în care oamenii nu se implică în modelarea rolurilor, iar conducătorii nu recunosc şi nu stabilesc modul de îndeplinire a acestora, nu putem vorbi despre o orientare bazată pe roluri, propusă de către conducătorii înţelepţi străvechi.

Aşa cum reiese din anumite pasaje, Confucius nu a promovat intuiţia interpretativă (simţul interpretativ, pe care el însuşi îl cultiva sub apelativul de *ren*). Deşi folosea termenul în mod frecvent, este cunoscută reţinerea sa în a-l defini cu exactitate. Ca răspuns la frustrarea discipolilor săi, Confucius a făcut referire de două ori la esenţa unificatoare a elementelor care formau propriul său *dao* călăuzitor. El a făcut următoarea afirmaţie : „Ideea mea de *dao* urmează un singur fir". Zeng Tzi a răspuns : „Înţeleg". După plecarea lui Confucius, cineva a întrebat : „Ce a vrut să spună maestrul ? ". Răspunsul lui Zeng Tzi a fost acesta : „Pentru maestru, *dao* înseamnă credinţă şi reciprocitate". (*Analecte*, 4 : 15). Toţi adepţii confucianismului sunt de acord cu supoziţia făcută de Zeng Tzi.

Pe de altă parte, Confucius formulează clar o versiune negativă a regulii de aur : „Ceea ce ţie nu-ţi place, altuia nu-i face". Aceasta are la bază principiul reciprocităţii şi, în simplitatea sa, se află într-o poziţie conflictuală în raport cu codul *li* atât de elaborat, pe care Confucius l-a amintit în repetate rânduri. Este greu de crezut că această regulă de aur se voia a fi un substitut al moralei bazate pe roluri sociale — aşa cum Hristos a aşezat legea Sa de aur în locul celei vechi. Totuşi, asemenea pasaje sugerează faptul că, în timp ce codul are un caracter convenţional, interpretarea sa se pretează unor considerente morale mai generale. Refuzul lui Confucius de a detalia conceptul de *ren* generează speculaţii cu privire la ideea că *ren* ar putea fi un sentiment moral universal care orientează interpretarea. Traducerea convenţională a termenului prin „umanism" sau „bunăvoinţă", sugerează un standard universal de interpretare, cu accent utilitarist. Confucianiştii nu sunt de acord cu acest rezultat. În viziunea tradiţională, ideologia confucianistă este una antiutilitaristă tocmai datorită criticilor lansate la adresa doctrinei utilitariste.

Dincolo de dezvoltarea unei intuiţii interpretative, Confucius nu a formulat nişte axiome abstracte de conduită, sistemul său normativ explicit fiind bazat pe existenţa rolurilor ; astfel, el nu atribuie alte valori normative omului decât cele aferente raporturilor

sociale. Toate responsabilităţile individului faţă de cei din jurul său sau faţă de alte lucruri care compun societatea sunt responsabilităţi care ţin de poziţia ocupată în această societate. Rolurile sociale reprezintă un factor natural, iar dintre ele se evidenţiază rolurile familiale ca element central. În virtutea acestui fapt, confucianismul poate fi caracterizat ca sistem al afecţiunii părtinitoare sau graduale. Avem de-a face cu persoane cum ar fi „mama", „fiica", „aproapele" sau „mentorul" — idee aflată în opoziţie cu viziunea kantiană asupra individului în calitatea sa de simplă persoană sau subiect. La Kant, temeiul respectului moral îl constituie caracterul raţional al subiectului (persoanei) moral (capitolul 14, „Etica lui Kant").

În teoria etică a lui Confucius, sentimentul meritului cunoaşte o slabă manifestare. Acest lucru este valabil şi în cazul atitudinilor deontologice obişnuite, cum ar fi condiţiile categorice de a spune adevărul sau de a respecta angajamentele făcute, de a fi corect sau de a respecta libertatea celorlalţi. Confucius s-a opus vehement conducerii pe baza legii. Pe de o parte, a condamnat înclinaţia spre pedeapsă pentru inducerea egoismului. Pe de altă parte, s-a opus egalitarismului promovat prin codurile de legi, care erodează sistemul bazat pe roluri. Astfel, Confucius a propus înlocuirea legii cu educaţia socială, îmbinând adaptarea denumirilor şi îndeplinirea rolurilor cu un *dao* sociocultural de orientare tradiţională, regăsit la gânditorii clasici. Baza raporturilor normative dintre oameni este dată de raporturile aferente rolurilor sociale şi nu de simpla mijlocire a raţiunii.

2) *Mo Tzi şi daoismul utilitarist*

Mo Tzi, cel dintâi gânditor adversar, a preluat, în mare parte, structura schemei normative elaborate de către Confucius. Şi el a înclinat spre analiza modului în care denumirile cuprinse în codurile etice influenţează comportamentul, în defavoarea analizei unor formulări indicând obligativitatea (ceea ce *trebuie* făcut). Orice denumire este utilizată în baza unei evaluări de tipul *shi* (dacă da, corect) sau *fei* (dacă nu, incorect). Cunoaşterea denumirii înseamnă a o asocia cu *shi*, dacă există concordanţă logică între ele şi a o asocia cu *fei* în cazul contrar. Această capacitate de a distinge lucrurile potrivit criteriilor limbii generează tendinţa de abordare a fiecărui discriminant în manieră particulară. Totuşi, Mo Tzi ridică o serie de ipoteze filosofice cu privire la conţinutul lingvistic explicit al actului orientativ, afirmând că este necesară argumentarea conţinutului tradiţional. De ce ar trebui să considerăm tradiţiile şi obiceiurile specifice ca fiind simbolul moralei (*i*) ? De ce să privim umanismul (*ren*) ca pe o simplă abilitate de interpretare, aplicabilă conduitei reprezentate prin *dao* ? Orice abilitate de acest gen ar trebui să ne orienteze şi spre crearea unor coduri etice noi, aşadar spre revizuirea moralei sociale. Din acest motiv, Mo Tzi pune sub semnul întrebării autoritatea modelelor daoiste ancestrale.

Uneori obiceiurile pot fi cât se poate de greşite. În acest sens, Mo Tzi dă exemplul membrilor unui trib care, în virtutea tradiţiei, îşi sacrificau cei dintâi născuţi (fapt care ar trebui să uimească pe orice adept al confucianismului). De aceea ar trebui să existe criterii de selecţie a conţinuturilor daoiste. Pentru aceasta, Mo Tzi a propus utilitatea ca standard de evaluare, norma fiind aplicabilă şi asupra conceptelor *shi* (corect) şi *fei* (greşit) ; astfel ea a devenit un criteriu atât pentru ordonarea, cât şi pentru rectificarea denumirilor în sistemul daoist.

Mo Tzi a argumentat că la originea acestui criteriu stă o voinţă universală sau divină care nu este altceva decât o înclinaţie naturală spre bine, în detrimentul răului. Această asociere în sine orientativă (bine-rău) a reprezentat punctul de plecare în folosirea tuturor celorlalte perechi de termeni. Ignorând această primă distincţie, înţelegerea clară a legăturii *shi-fei* este imposibilă, după cum afirmă chiar Mo Tzi. Prin urmare, un *dao* corect şi pozitiv ar trebui să conţină toate acele elemente care amplifică avantajele, atunci când sunt angajate corespunzător în comportamentul individului. Mo Tzi este un utilitarist în sfera limbajului. În opinia sa, alegerea codului pe care îl vom urma, precum şi distincţiile între termenii acestui cod, au la bază un criteriu unic. Aceeaşi selecţie trebuie operată şi asupra metodelor de sporire a binelui (*li*) şi de diminuare a răului (*hai*) în mod constant.

Propunerea lui Mo Tzi este fondată pe conceptul de „iubire universală”, diferită de „iubirea părtinitoare” care se regăseşte în gândirea lui Confucius. O cale sau conduită *dao* bazată pe o iubire părtinitoare nu este consecventă întrucât va naşte în adeptul său preferinţa ca *ceilalţi* să adopte o atitudine universală, mai generală (*Mo Tzi*, secţiunea 16). În etica chineză problema se pune cu privire la acel *dao* care trebuie inoculat în mintea oamenilor pentru a le călăuzi propriul *te*. Doctrinele create pe principiul iubirii părtinitoare conduc la ideea inoculării unui *dao* întemeiat pe principiul iubirii universale. Întrucât acest *dao* confucianist este echivalent cu autocondamnarea, el este, în acelaşi timp, lipsit de consecvenţă.

După cum afirmă Mo Tzi, modul de analizare a denumirilor şi de stabilire a valorilor *shi* şi *fei* trebuie să fie uniform, la nivelul întregii societăţi. De asemenea, ar trebui eradicate multe dintre ritualurile funerare sofisticate, concertele costisitoare şi mai ales strategiile agresive de luptă, deoarece acestea irosesc resurse care ar putea fi valorificate în folosul comunităţii. El îi condamnă pe confucianişti şi pentru faptul că, în probleme minore, sunt capabili să facă distincţia între moralitate şi imoralitate, în timp ce în probleme majore, cum ar fi implicarea statului într-un război, aduc elogii conducătorului şi consideră acţiunea sa ca fiind una „morală”. E ca şi cum am spune că puţin alb înseamnă „alb”, iar mult alb înseamnă, de fapt, „negru”. Din acest punct de vedere, confucianismul a adus un exemplu negativ în ceea ce priveşte utilizarea termenilor.

Modalitatea propusă de Mo Tzi are un caracter utilitar, deoarece el nu asociază utilitatea unei stări subiective (cum sunt plăcerea, fericirea sau satisfacerea dorinţelor), ci unei bunăstări materiale, obiective. Perspectiva lui Mo Tzi în materie de etică este mai puţin individualistă decât abordările tipic occidentale sub multe aspecte. Viziunea sa asupra percepţiei socratice este mai degrabă socială decât individualistă. În timp ce Socrate se întreabă dacă ar trebui sau nu să se supună codurilor recunoscute la nivelul întregii societăţi, Mo Tzi pune problema în sens invers, întrebându-se dacă *societatea* ar trebui să accepte sau să modifice propriile sale coduri cu caracter public.

ii. Concepţia antilingvistică : Yangzhu, Mencius şi Lao Tzi

1) *Mencius : conduita naturală*

Mencius a trăit în vremea când şcoala formată de către Mo Tzi a devenit un curent filosofic larg răspândit şi o importantă forţă politică, fiind în opoziţie cu confucianismul. Însă Mencius nu a agreat nici extinderea gândirii lui Mo Tzi şi nici ideile lui Yangzhu, adept al consecvenţialismului. De la acesta, Mencius a păstrat doar ideea potrivit căreia limbajul este o formă de materializare a egoismului. În viziunea lui Yangzhu, divinitatea-natură constituie temelia de orientare a conduitei ; mai mult decât atât, *porunca* divină are un caracter implicit, regăsindu-se mai degrabă în abilităţile înnăscute ale omului decât într-o voinţă universală. Divinitatea este cea care hotărăşte durata vieţii, înzestrând fiinţa umană cu un anumit *qi* („suflare”) încă de la naştere. A muri înainte de vremea sorocită înseamnă o încălcare a ordinii divine. De aceea, individul trebuie să evite orice activitate (în special cea politică) care ar duce la epuizarea energiei vitale *qi* înainte de momentul stabilit de sus. Viaţa reprezintă un ordin divin de autoconservare, deci o datorie.

Mencius a preluat ideile celor doi oponenţi ai săi cu privire la necesitatea unor condiţii naturale sau divine care să constituie baza unui *dao* social, convenţional. El a susţinut faptul că îndrumarea divină îmbracă forma unor sentimente sau înclinaţii înnăscute spre comportament. Acestea nu sunt simple predilecţii pentru o conservare de natură egoistă şi nici predilecţii generale pentru beneficii altruiste. Înzestrarea divină este morala deplin instinctivă aflată în stadiul de *sământă*. Fiecare om se naşte cu o înclinaţie ereditară spre comportament. Pe parcursul maturizării, această înclinaţie se dezvoltă sub aspectul intensităţii şi al sensibilităţii în raport cu mediul social. Prin anihilarea factorilor de influenţă externi, această înclinaţie va da naştere, în final, unui caracter moral de tip confucianist. Inima este echivalentul *conştiinţei* din teoriile occidentale, cu excepţia faptului că în concepţia lui Mencius, capacitatea de discriminare morală sporeşte în acurateţe de-a lungul vieţii.

Înclinaţiile spre comportament formează ceea ce se cheamă *xin* – adică alăturarea inimii şi a minţii, care deţin împreună controlul asupra întregului trup ; rolul său este acela de a direcţiona comportamentul uman. Mencius identifică patru surse din care se formează cele patru virtuţi esenţiale. Prima sursă este tocmai înclinaţia umană a cărei inoculare o promova şi Mo Tzi. Simpatia faţă de cei din jur se manifestă pe plan exterior, iar această exteriorizare ajunsă la un nivel avansat se transformă în virtutea bunăvoinţei. Cel de-al doilea izvor este sentimentul ruşinii, care motivează dezvoltarea moralei (*i*). A treia sursă este sentimentul de respect şi consideraţie faţă de cei superiori, sentiment care motivează conformitatea în raport cu *li*. Nu în ultimul rând, omul are şi capacitatea înnăscută de a distinge între *shi* şi *fei*. Ceea ce este aprobat în context şi comportă o distincţie la nivel de acţiune şi atitudine este caracterizat prin *shi*, iar ceea ce nu este aprobat se defineşte prin *fei*. Această tendinţă de formare a atitudinilor pro şi contra, a celor de orientare a acţiunii, evoluează spre înţelepciunea pragmatică numită *zhi* („cunoaştere”).

Din aceste seminţe vor creşte, pe parcursul unei maturizări fireşti, virtuţile care le sunt asociate. Totuşi, omul poate împiedica dezvoltarea lor sănătoasă, normală ; factorii economici şi sociali pot interveni în procesul de conturare a trăsăturilor morale. Oamenii ajunşi în pragul disperării din cauza războaielor sau a lipsurilor materiale nu vor dezvolta un caracter moral corespunzător. De asemenea, adepţii teoriilor lui Mo Tzi, respectiv Yangzhu se află în aceeaşi situaţie, deoarece încearcă să forţeze procesul de maturizare prin utilizarea cuvintelor şi a limbajului, argumentându-şi disocierile pe baza unor considerente de ordin natural. Cei doi folosesc un criteriu distinctiv de bază pentru a modifica tendinţa naturală spre o conduită morală : binele – răul şi sinele – celălalt. Ei susţin ideea adoptării unor practici lingvistice în vederea modificării schemei obişnuite, care se aplică în evaluările de tip *shi-fei*. În sfârşit, aceste „seminţe" ale virtuţii pot fi împiedicate să se dezvolte şi atunci când omul nu aspiră cu adevărat şi nu încearcă să încurajeze acest lucru. Dacă omul ar putea înlătura toate aceste influenţe negative, perfecţiunea sa morală ar reprezenta o regulă şi nu doar o rară excepţie.

Mencius susţinea că practicile convenţionale se justifică prin însăşi originea lor spontană. Ritualurile de înmormântare au apărut ca o consecinţă normală. Ar fi greu, chiar insuportabil, să ne imaginăm insectele şi alte creaturi devorând trupul neînsufleţit al părinţilor decedaţi. De aceea, divinitatea a hotărât în mod indirect desfăşurarea acestui ritual prin intermediul sentimentelor şi al înclinaţiilor comportamentale afective. Ataşamentul faţă de familie sau faţă de clan (neam) reprezintă o formă a iubirii părtinitoare, care aparţine şi ea naturii fireşti a lucrurilor. Divinitatea este cea care imprimă un anumit comportament în om încă de la naşterea sa, la fel cum stabileşte şi rangul specific al acestuia şi capacitatea sa de a face anumite distincţii în vederea orientării acţiunilor proprii (abilitatea interpretativă cu privire la *shi-fei*). O diferenţiere spontană este corectă, în timp ce o diferenţiere bazată pe criterii specifice stabilite în prealabil nu poate decât să deformeze modul natural al distincţiei spontane.

Pornind de la ipotezele formulate atât de către Confucius, cât şi de către Mo Tzi, Mencius a lansat o idee radicală, şi anume aceea că motivaţia omului pentru o conduită etică, precum şi caracterul sunt naturale, provenind din educaţie (deşi trebuie cultivate). Mai mult decât atât, morala nu este produsul sau rodul civilizaţiei, ci este ereditară, organică, iar odată cu vârsta maturităţii, tendinţele native culminează cu o morală a înţelepciunii.

Din moment ce motivaţiile sunt naturale, ele se află într-o comuniune mistică şi permanentă cu întreaga ordine a naturii, motiv pentru care omul înţelept poate face din lumea întreagă subiectul preocupărilor sale în materie de etică. Odată desăvârşită, structura organică a inimii ne pune în armonie cu o energie morală de natură cosmică – acel *qi* asemănat metaforic unei revărsări de ape – pe care o folosim şi de care suntem folosiţi în acelaşi timp.

În acelaşi fel, Mencius a adus câteva explicaţii referitoare la codul *li*. Fiind elaborat de către conducătorii înţelepţi, acesta constituie cea mai bună sinteză, aşadar esenţa unui *dao* corect. Însă temeiul fundamental al unui comportament moral îl constituie tocmai raţiunea omului înţelept şi nu teoria regăsită în cărţi (*Mencius*, 4A : 2). Întrebarea care ar trebui să însoţească orice situaţie dificilă este următoarea : „Ce ar face un înţelept într-o

astfel de împrejurare ? ”. Orice posibilitate de acţiune este unică şi, de aceea, o intuiţie dezvoltată este preferată oricărui sistem etic bazat pe limbaj. În lipsa intuiţiei am interpreta greşit discursul orientativ. Prin urmare, Mencius insistă asupra conceptelor de *ren* şi *i*, în timp ce Confucius îl accentuează pe cel de *li*.

Opoziţia gânditorului faţă de ideile lui Mo Tzi şi Yangzhu cu privire la limbaj, se transformă într-o opoziţie directă la adresa limbajului, pe care îl consideră drept principala cauză a devierii tendinţelor naturale spre comportamentul moral. Cu toate că Mencius îşi afirmă în mod liber ideile, el evită formularea unei teorii normative în acest sens. Orientarea în funcţie de orice expresie etică inventată determină formarea a două „fundamente” ale comportamentului propriu : pe de o parte, încrederea în propriile instincte morale, iar pe de altă parte, încercarea de a schimba aceste instincte pentru a fi în concordanţă cu un model lingvistic sau cu un *dao* explicit. Acest lucru nu face decât să diminueze sau să altereze instinctele etice native. Ulterior, dezvoltarea lor nu mai poate fi stimulată prin analiza unor criterii diferenţiale, la fel cum nu putem forţa o plantă să crească mai repede trăgând de tulpina ei.

2) *Lao Tzi : doctrina caracterului primar înnăscut*

Mencius nu a fost singurul filosof a cărui gândire se opunea limbajului. Lao Tzi, autorul legendarei scrieri *Dao De Jing* (*Tao-te Ching*), propune o altă abordare în aceeaşi direcţie. Cei doi filosofi sunt de acord cu faptul că nici o coordonare de natură lingvistică a comportamentului nu poate asigura o orientare constantă şi adecvată a acestuia. După cum a arătat Mo Tzi, confucianismul de etichetă nu poate oferi un *dao* constant. În absenţa unui simţ interpretativ, conduita este nedefinită (lipsită de fermitate), iar iubirea părtinitoare conferă acestei conduite un caracter comun. În plus, apelul lui Mo Tzi la utilitatea colectivă ar putea fi la fel de neconsecvent. Mencius a dovedit că un *dao* bazat pe utilitate ar putea să nu justifice apelul la utilitatea colectivă (*Mencius*, 1A : 1). Încurajarea discursurilor pe tema utilităţii s-ar putea să nu fie benefică societăţii. Mai mult, chiar şi în condiţiile acceptării unui anumit conţinut lingvistic, după cum sublinia Confucius, problema interpretării rămâne valabilă. O orientare lingvistică necesită o coordonare extralingvistică. Este necesară intuiţia morală pentru a face posibilă interpretarea termenilor care compun un model de conduită, întrucât codul propriu-zis nu poate furniza cu certitudine nişte tipologii comportamentale constante.

Scrierea *Dao De Jing* oferă un argument de ordin lingvistic explicit, care vine în sprijinul scepticismului legat de consecvenţa oricărui *dao*. Nici un *dao* nu poate fi constant deoarece denumirile (*ming*) nu sunt nici ele constante. Orice *dao* poate fi interpretat în diverse moduri, iar aceasta pentru că asocierea oricărei denumiri din conţinutul său presupune atât o diferenţiere prin interpretare, cât şi un răspuns indus de preferinţe. În opinia lui Mo Tzi, distincţia dintre bine şi rău (*li* şi *hai*) asigură o bună orientare a comportamentului – afirmaţie, totuşi, interpretabilă, mai ales dacă avem în vedere diversele teorii despre utilitate. Mo Tzi pare să fi omis următorul lucru : de vreme ce discursul social are capacitatea de a modifica afinităţile individului în raport cu familia sa, acelaşi discurs poate produce efecte similare şi asupra înclinaţiei spre bine a

omului. Mai mult decât atât, discursul social poate genera diverse moduri de evaluare a binelui, fiecare determinând direcţii specifice de acţiune, deci tipologii *dao* diferite. *Dao* poate fi orientat şi împotriva binelui, ceea ce înseamnă că binele nu este sinonimul unui *dao* constant.

Denumirile furnizează toate mijloacele etice lingvistice şi, implicit, modalităţile de comportare în lumea reală. Ele influenţează modul de diferenţiere a lucrurilor, dorinţele şi acţiunile omului. Rolul orientativ al denumirilor constă în faptul că, prin integrarea acestora în vocabularul propriu, individul are posibilitatea de a opera o serie de distincţii recunoscute la nivel social, operaţii care fac parte din procesul de socializare. Modelele sociale ne ajută să alegem direcţiile de acţiune către obiectivul stabilit. Într-un context specific, modelele ne învaţă să evaluăm anumite lucruri ca fiind *shi*, iar altele ca *fei* ; aşadar învăţarea unei denumiri presupune învăţarea *shi-fei*.

De fapt, aceste înclinaţii asimilate, de selecţie şi respingere a lucrurilor, sunt dorinţe convenţionale sau dobândite. Un *dao* lingvistic însuşit se traduce printr-un ansamblu de predilecţii pentru clasificarea obiectelor, procedură folosită şi în derularea acţiunilor proprii. Prin comportament, anumite aspecte sunt selectate, iar altele eliminate ; în acest sens, limbajul este un factor coordonator al raţionamentelor estimative (*wei*). Acţiunile bazate pe afirmaţia că lucrurile reprezintă sau nu ceea ce sunt într-adevăr sunt acţiuni nefireşti şi convenţionale. Renumitul îndemn aparţinând lui Lao Tzi – *wu-wei* sau evitarea raţionamentelor estimative – ne îndeamnă să renunţăm la această condiţionare sociolingvistică. Idealul diametral opus constă tocmai în acţiunea firească şi spontană. De fiecare dată când acţiunea este generată de categorii convenţionale, ea devine nefirească. O acţiune firească, dimpotrivă, nu presupune existenţa unor noţiuni prealabile. Nimeni nu trebuie învăţat să se hrănească sau să doarmă.

Raţionamentele estimative *wei* (sau comportamentele discriminatorii privind denumirile) intră în conflict cu spontaneitatea firească a omului. Teoria lui Lao Tzi vine să explice atitudinea critică a lui Mencius la adresa metodelor lingvistice. De asemenea, el adoptă o viziune mai realistă cu privire la sfera comportamentului uman. Mencius a pornit de la ipoteza potrivit căreia intuiţia umană are un potenţial suficient de bogat pentru a face din om stăpânul înţelept al unui domeniu etic indivizibil. Viziunea lui Lao Tzi referitoare la înclinaţiile prelingvistice are vizibile amprente optimiste asupra teoriei individualiste occidentale, dar este mai puţin idealistă decât viziunea lui Mencius. El afirmă că, în absenţa limbajului şi a îmbogăţirii culturale, oamenii ar fi suficient de sociabili încât să formeze mici comunităţi agrare (sate) şi ar avea o existenţă paşnică deoarece le-ar lipsi curiozitatea de a intra în contact cu alte comunităţi ; acest comportament primitiv şi firesc este în acelaşi timp şi constant (*chang dao*), el fiind posibil doar prin refuzul de a acţiona în baza raţionamentelor estimative (*wu-wei*).

După cum am remarcat în gândirea lui Mo Tzi şi a lui Confucius, metodele contrastive utilizează aceleaşi noţiuni, cum ar fi : binele şi răul, frumosul şi urâtul, nobleţea şi josnicia etc. Totuşi, cei doi nu sunt de acord cu privire la metodele de stabilire a diferenţelor care conferă o anumită orientare comportamentului uman. Lucrarea *Dao De Jing* a lui Lao Tzi invită la un mod de gândire neconvenţional, care răstoarnă asocierile de termeni opuşi şi înlătură evaluarea. În mod obişnuit, valoarea este atribuită puterii,

proprietăţii, genului masculin, laturii active, bunăvoinţei, înţelepciunii şi clarităţii. Lao Tzi ia în considerare şi valorile opuse (supunerea, sărăcia, feminitatea, pasivitatea, răutatea şi prostia). Pentru fiecare pereche de termeni opuşi, textul încearcă să motiveze renunţarea la opţiunea convenţională. Acest lucru este suficient pentru a demonstra că denumirile nu asigură o conduită constantă.

Dar oare ce urmează după remarcarea inconsecvenţei conduitei sociale bazate pe denumiri şi limbaj ? Din acest moment, *Dao De Jing* devine o enigmă. După părerea confucianiştilor, Lao Tzi nu face altceva decât să propună conduita negativă ca fiind una constantă. Recomandările sale constituie un ghid solid şi în sfera legalităţii, dar mai ales în situaţiile care vizează loviturile de stat (răsturnările politice). Adepţii legalismului extrag pasaje din text care demască „metodele maşiniste" machiavelice aplicate în guvernare : menţinerea ignoranţei în rândul oamenilor, caracterizarea toleranţei ca fiind nefirească etc.

Eu aş propune o abordare diferită a gândirii lui Lao Tzi. Acesta ne îndeamnă, la fel cum a făcut şi Mencius, la o abandonare a mijloacelor lingvistice de dirijare a comportamentului. Disputa dintre cei doi se regăseşte în percepţia lor diferită asupra mecanismelor ereditare umane. În opinia lui Lao Tzi, zestrea ereditară a fiinţei umane, lipsită de podoaba culturii şi a limbii, ar fi capabilă să menţină societatea doar la nivelul unei comunităţi agrare. Această viziune ar putea fi numită şi daoism primitiv sau incipient.

De asemenea, putem considera ideea înlăturării valorilor asociate denumirilor ca fiind expresia unui scepticism pur. Prin aceasta, teoria lui Lao Tzi se aseamănă cu cea a lui Zhuang Tzi. Budiştii interpretează textul în virtutea monismului mistic şi justificând resemnarea stoică, aşa cum se observă în natura metafizică a lui Buddha. Există şi alte interpretări posibile. Cert este că *Dao De Jing* afirmă pur şi simplu că nici un enunţ al unei metode nu poate fi eficace în permanenţă, deoarece nu poate preciza coerent concluzia constantă şi practică ce trebuie desprinsă.

iii. Nominalismul : metaetica formală

Importanţa evidentă acordată denumirilor şi limbii în doctrinele etice chineze a dus la o perioadă de analiză detaliată a acestora, în care au apărut trei şcoli de gândire.

Una dintre ele susţinea că reforma în domeniul limbii trebuie să se desfăşoare în direcţii teoretice idealiste. Conduita etică bazată pe denumiri trebuie să fie lipsită de orice ambiguitate pentru a fi constantă (*chang*). Această teorie reprezintă o versiune formală a doctrinei confucianiste privind adaptarea denumirilor şi constă în a atribui o singură denumire unui singur obiect.

Un alt curent nou, fondat pe doctrina lui Mo Tzi, nu respectă principiul potrivit căruia o denumire este asociată unui singur obiect. Limbajul obişnuit nu urmează o regulă anume. Spre exemplu, considerăm că un cal alb este un cal şi că a călări un cal alb înseamnă de fapt a călări. Uneori însă, recunoaştem că a acţiona asupra unui obiect într-un anume fel nu este totuna cu aceeaşi acţiune desfăşurată după alte criterii. Altfel spus, suntem de acord că orice hoţ este om, dar deosebim execuţiile (uciderea hoţilor),

de crime (omuciderea). Teoriile acestei şcoli susţineau şi faptul că limbajul are sens atât timp cât este bazat pe cunoaşterea realităţii. Dat fiind bunul-simţ şi existenţa asemănărilor şi a deosebirilor exterioare, metodele de utilizare a denumirilor pot fi construite pe baza unei realităţi exterioare constante. În acest sens, noua şcoală a lansat o teorie care îmbină realismul lingvistic cu cel etic, pornind de la ideea că lumea reală constituie premisa aprecierii binelui şi răului (*shi-fei*).

Al treilea curent a reprezentat o provocare chiar şi pentru acest umanism unanim acceptat, în sensul că asemănările şi deosebirile dintre lucruri nu numai că influenţează denumirea obiectelor, dar pot fi asociate şi clasificate în nenumărate moduri. Realitatea nu privilegiază nici un model constant de clasificare şi nici nu dirijează raţionamentele de diferenţiere a lucrurilor. Interpretarea oricărui *dao* (cale, metodă) este realizată prin adoptarea uneia dintre mai multe perspective nelimitate.

iv. Zhuang Tzi : relativismul daoist

Al treilea curent a dat naştere daoismului promovat de Zhuang Tzi, care s-a detaşat de poziţia antilingvistică a lui Mencius şi Lao Tzi. Realiştii au demonstrat incoerenţa oricărei afirmaţii făcute de pe o asemenea poziţie ; în opinia lor, a afirma că „orice formă de limbaj duce la deformarea conduitei *dao*" însemna tocmai a deforma conceptul de *dao* ; în plus, ei au susţinut ideea că în orice opoziţie de genul *shi-fei*, una dintre părţi are întotdeauna valoarea adevărată.

Zhuang Tzi a inversat daoismul lui Lao Tzi, prin ideea că limbajul nu trebuie înlăturat în favoarea acţiunii fireşti şi spontane. A renunţat printre altele şi la ipoteza conform căreia „divinitatea", „ordinea naturală" sau „realitatea" ar constitui o bază stabilă în construirea oricărui *dao*. Zhuang Tzi a asemănat toate concepţiile divergente anterioare cu nişte „rezonanţe ale divinităţii", fiecare fiind expresia ordinii *naturale* sau *divine*. Prin caracterul lor realist, ele sunt şi fireşti (naturale), însă prin această naturaleţe nu devin superioare unele altora. Toate opiniile cu privire la *shi-fei* se situează pe poziţie de egalitate în perspectiva divină sau cea a realităţii.

Din moment ce abordăm această viziune cosmică superioară, trebuie să conferim acelaşi statut şi concepţiei despre animale, în raport cu care specia umană nu se bucură de un tratament privilegiat în problema vieţii şi a morţii, viaţa şi moartea având un caracter universal.

Zhuang Tzi a arătat că orientarea care decurge din simpla ordine naturală se soldează cu un eşec şi că există o anumită valoare *shi* (ceea ce este corect) care serveşte drept premisă interpretativă. Să ne gândim, de exemplu, la modul în care Mencius a încercat să determine conduita pornind de la calităţile naturale ale inimii şi ale minţii şi presupunând că cele două ar trebui să subordoneze toate celelalte predispoziţii naturale. Mencius a asociat înţelepciunea cu valoarea de adevăr *shi*, iar nechibzuinţa în cultivarea sensibilităţii şi a raţiunii (deci a inimii şi minţii) a asociat-o valorii *fei*. Ideea potrivit căreia inima şi mintea ar reprezenta un standard deformat – deosebirea dintre o dezvoltare normală şi una deficientă a ansamblului inimă-minte – presupune existenţa unui anumit standard în

dezvoltarea inimii, diferit de latura firească, organică a acesteia. O evaluare *shi-fei* (corect-greşit), realizată prin intermediul inimii şi al minţii ajunse la maturitate, nu poate fi concepută fără acumularea şi însuşirea în prealabil a unor capacităţi arbitrare de judecată.

Astfel, Zhuang Tzi ajunge la o viziune sceptică asupra conduitei, şi anume cea realizată prin limbaj. Distincţiile fireşti sau estimative sunt corecte numai cu condiţia existenţei unui punct de vedere estimativ. Orice valoare *shi* se pretează unei interpretări corelative, în sensul că ceea ce este corect dintr-o anumită perspectivă sau concepţie intelectuală este greşit dintr-o perspectivă diferită. Soluţionarea diferenţelor de opinie necesită un al treilea punct de vedere. Cunoaşterea este un proces inepuizabil, însă existenţa umană este limitată. A încerca atingerea cunoaşterii absolute (deci a ceea ce este infinit) în timpul vieţii pământeşti (limitate) este imposibil. Chiar dacă am deţine această cunoaştere nu am şti acest lucru, la fel cum nu am şti nici dacă am descoperit diferenţa dintre cunoaşterea *constantă* şi ignoranţă.

Prin urmare, care ar fi rezultatul urmărit de Zhuang Tzi prin această analiză necognitivă ? (Despre noncognitivismul în etica occidentală, vezi capitolul 38, „Subiectivismul".) În aparenţă, este vorba despre trei concluzii practice.

În primul rând, Zhuang Tzi acordă o importanţă deosebită toleranţei şi gândirii flexibile – atitudinea deschisă faţă de alte perspective, diferite de cele proprii. Totuşi, este conştient de faptul că îndemnul său presupune existenţa unui punct de vedere auxiliar (o opinie despre alte opinii). Din perspectiva lui Zhuang Tzi, orice motivaţie de a condamna alternativele la varianta de discurs şi de comportament aleasă este lipsită de sens. Metodele mai recente de clasificare şi de orientare a acţiunii (de exemplu, ştiinţa) pot genera posibilităţi uimitoare, cum ar fi cea de a zbura. Deschiderea faţă de schemele conceptuale mai noi caracterizează spiritul tânăr, flexibil, în timp ce reticenţa şi rigiditatea sunt specifice bătrâneţii şi morţii inevitabile. În acest sens, Zhuang Tzi este de părere că preferinţa omului pentru viaţă şi teama de moarte sunt consecinţe ale ignoranţei sau ale necunoaşterii.

În al doilea rând, aspectele obişnuite se pot dovedi suficiente în cooperarea elementară şi în raporturile reciproce cu ceilalţi, iar în practică este posibil a pretinde ceva mai mult decât o simplă opinie sau metodă.

În cele din urmă, indiferent de drumul ales în viaţă (chiar şi practicarea meseriei de măcelar), omul are posibilitatea de a-şi modela îndemânarea până la perfecţiune, până când aceasta devine o *a doua* natură, moment în care omul se identifică cu propria sa lucrare. Când omul va fi dobândit acea intuiţie care să-l călăuzească în toate acţiunile sale, capacitatea sa interioară va converti orice energie din exterior într-un factor de stimulare şi de modelare a îndemânării. Orice activitate deprinsă poate să devină măiestrie şi deci izvor de frumuseţe, însă, din nefericire, cultivarea unui talent presupune renunţarea la altele. A fi desăvârşit într-un anumit domeniu înseamnă a fi mai puţin bun în altul.

v. Xun Tzi : confucianismul pragmatic

Prin studiul teoriilor analitice asupra limbajului, Xun Tzi a descoperit o cale de a readuce în actualitate confucianismul. După cum au demonstrat Hui Shi şi Zhuang Tzi, distincţiile *shi-fei* au un temei natural. Mai mult, singurele temeiuri legitime sunt cele de care s-au detaşat Mencius şi Lao Tzi. Numai un model prestabilit de *shi-fei* poate asigura o corectă utilizare a denumirilor ; dar realitatea nu este capabilă să asigure acest lucru. Oamenii sunt fiinţe sociale, iar standardele de acceptabilitate sunt stabilite la nivel social. Impulsurile noastre interioare ne determină să adoptăm, să păstrăm şi să transmitem mai departe regulile de conduită. O persoană responsabilă ar trebui mai degrabă să se conformeze unor asemenea reguli dacât să le submineze. Din acest motiv, societatea îi sancţionează pe cei care interpretează lucrurile în mod greşit şi fac noi distincţii, semănând, astfel, o confuzie conceptuală.

Metoda confucianistă străveche bazată pe ritualuri reprezintă unicul ghid de conduită. Maeştrii au descris-o atât de explicit şi generaţii nenumărate au urmat-o cu succes. Ca urmare, alterarea ei ar duce la anarhie şi dezastru în această lume care se află deja sub semnul pericolului. Istoria vine să demonstreze că doar acel *dao* tradiţional poate face posibilă supravieţuirea fiinţei umane, pe de o parte deoarece coincide cu sentimentele naturale, fireşti, iar pe de altă parte deoarece inoculează sentimente şi dorinţe obişnuite. Practicarea obiceiurilor duce la inocularea acestor dorinţe în rândul maselor. Însă dorinţele diferă în funcţie de statut şi de rolurile aferente lui, în sensul că cei care se bucură de o poziţie superioară vor adopta o categorie aparte de dorinţe şi înclinaţii. Dacă aspiraţiile variază în rândul populaţiei, societatea poate distribui mai uşor resursele limitate pentru a satisface toate aceste aspiraţii. De pildă, dacă toţi oamenii ar dori veşminte din mătase, s-ar ajunge la concurenţă, la conflict şi deci la haos. Prin urmare, mătasea a fost desemnată simbol exclusiv al aristocraţiei. Abilitatea de clasificare şi de orientare selectivă va duce în cele din urmă la egalitate.

Există o predilecţie înnăscută a omului pentru asemenea diferenţieri şi pentru adoptarea unor sisteme etice convenţionale existente în prealabil. Eroarea constă tocmai în ipoteza idealistă lansată de către Mencius, prin care natura este cea care îl expune pe om la un conţinut specific. De fapt, omul este moral din fire numai în virtutea faptului că utilizează limbajul în mod firesc, însă tot el are şi înclinaţia pentru o structură convenţională sau alta. Xun Tzi mai afirmă că toţi oamenii deţin capacitatea abstractă de a fi înţelepţi întrucât sunt capabili să îşi asume orice rol împreună cu dorinţele corespunzătoare acestuia. Dacă oamenii ar fi în stare să-şi reprime toate patimile, neliniştile şi obsesiile deviante, ar putea găsi adevărata cale, la fel ca înaintaşii lor înţelepţi. În condiţiile în care toate celelalte motivaţii devin tot mai intense, renunţarea la valorile de conduită străvechi ar fi un fapt situat undeva între nesocotinţă şi nebunie.

vi. Era Întunecată : sfârşitul celor „o sută de şcoli de gândire”

Cei mai renumiţi dintre discipolii lui Xun Tzi au pus bazele doctrinei legaliste, care a preluat din gândirea acestuia teoria lingvistică, mai puţin pasiunea sa pentru normele tradiţionale. Ei au fost de acord cu necesitatea unor reguli de conduită convenţionale, însă nu considerau vechimea acestor norme ca fiind un aspect primordial. Utilitatea lor nu era strict dependentă de înţelepciunea strămoşilor ; chiar şi conducătorii contemporani puteau formula asemenea reguli. Metodele contemporane aveau un caracter mai realist.

Noua viziune a servit cu precădere primului împărat din dinastia Qin, care a reuşit să cucerească teritoriul Chinei, exterminând cărturărimea rivală, arzând cărţile şi aducând întreaga glorie a Chinei din perioada clasică în pragul dezastrului. Această dinastie s-a stins la puţin timp după moartea celui dintâi împărat.

vii. Influenţa constantă a gândirii clasice

La mijlocul Erei Întunecate, împăraţii din dinastia Han au declarat confucianismul ca *dao* oficial. Budismul preluat din civilizaţia Indiei a adus elemente conceptuale de origine apuseană ; aceste elemente au predominat în China mai ales în perioada Evului Mediu timpuriu. Mai târziu, pe fondul declinului budismului, a apărut o versiune mai nouă a teoriei lui Mencius. Doctrina confucianistă a suferit o serie de divizări în interpretare, însă teoria lui Mencius a fost acceptată. Ambele reprezintă versiuni concurente de interpretare a intuiţionismului nativ în etică.

Contactul cu civilizaţia apuseană a însemnat pentru tradiţia chineză o a doua invazie ideologică barbară. Gânditorii chinezi au manifestat un interes aparte pentru sisteme filosofice occidentale precum socialismul şi pragmatismul. Cu toate acestea, Mao Zedong, în calitatea sa de reformator al tradiţiei, prefera să se compare mai degrabă cu primul împărat legalist. Pe de altă parte, Deng Xiaoping este reprezentativ pentru renaşterea spiritului pragmatic. Toate celelalte teorii despre *dao* care s-au succedat au purtat amprenta tot mai evidentă a influenţei vestice, însă gândirea chineză nu le-a interpretat prin prisma modelului etic al individualismului deontologic ; reformatorii chinezi ar fi putut foarte bine să introducă statul de drept (deci guvernarea legii), însă, asemenea gânditorilor clasici în materie de filosofie politică, au preferat inocularea caracterului în locul sancţiunii.

Referinţe

Toate citatele au fost traduse din original de către autor. Majoritatea acestor fragmente pot fi găsite în :

Chan, Wing-tsit : *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton : Princeton University Press, 1963).

Pentru citate mai extinse şi elaborate :

Hansen, C. : *A Daoist Theory of Chinese Thought* (New York : Oxford University Press, 1990).

Bibliografie suplimentară

Fingarette, H. : *Confucius – The Secular as Sacred* (New York : Harper & Row, 1972).

Fung, Yu-lan : *A Short History of Chinese Philosophy*, D. Bodde (trad.) (New York : The Macmillan Company, 1958).

Graham, A. : *Chuang-tzu : The Inner Chapters* (Londra : George Allen & Unwin, 1981).

Graham, A. : *Later Mohist Logic, Ethics and Science* (Hong Kong şi Londra : Chinese University Press, 1978).

Hansen, C. : *Language and Logic in Ancient China* (Ann Arbor : University of Michigan Press, 1983).

Mote, W. : *Intellectual Foundations of China* (New York : Alfred A. Knopf, 1971).

Munro, J. : *The Concept of Man in Early China* (Standford : Standford University Press, 1969).

Smullyan, R. : *The Tao is Silent* (New York : Harper & Row, 1977).

— 7 —
Etica evreiască

Menachem Kellner

Conceptul de „etică evreiască" ridică o serie de probleme, unele inerente noţiunii de etică parohială (fie ea creştină, a indienilor Navajo, marxistă etc.), iar altele specifice eticii evreieşti. Există o literatură consistentă numită de comun acord „etică evreiască". Unul dintre eseurile cuprinse în acest volum analizează relaţia dintre religie şi etică (vezi capitolul 46, „Cum ar putea etica să depindă de religie ?") ; de aceea, nu ne vom opri aici asupra problemelor de ordin general pe care le ridică noţiunea de etică religioasă iudaică. Rămâne, cu toate acestea, un număr de probleme cu totul specifice eticii evreieşti. Prin urmare, acest eseu cuprinde două părţi. Prima prezintă probleme legate de noţiunea de etică evreiască, iar a doua include acea parte a literaturii care se ocupă cu aceasta.

Ce este etica evreiască ? Răspunsul la această întrebare este condiţionat de răspunsul la întrebarea : „Ce este iudaismul ? ". Aceasta nu este o sarcină uşoară ; după cum spune un vechi proverb : „Doi evrei, trei păreri" (*Two jews, three views*). Predispoziţia binecunoscută a evreilor de a discuta în contradictoriu pe teme teologice, fără că aceasta să atragă după sine excluderea din comunitate, reflectă preocuparea lor tipică pentru aspecte practice, concrete. Această preocupare acordă aspectelor comportamentale (incluzând mai ales aspectele etice) o importanţă majoră, unică printre credinţele occidentale monoteiste. De exemplu, în Talmud, Dumnezeu spune : „M-au uitat, dar au păstrat Tora ! " (T.J. Hagigah, I. 7). Accentul pus pe comportament, mai degrabă decât pe teorie, face dificilă definirea iudaismului ca sistem de credinţe.

De exemplu, în contextul contemporan, iudaismul se poate defini atât în termeni laici, cât şi religioşi. Definiţia laică poate fi, la rândul ei, naţionalistă sau culturală. Definiţia în termeni laici, cu caracter naţionalist, poate fi de tip sionist (îndemnând la strămutarea evreilor în patria lor străveche) sau nesionist. Definiţia sionistă a iudaismului prezintă o multitudine de variante. Definirea iudaismului în termeni religioşi constituie o sarcină la fel de dificilă. Există patru mişcări majore (ortodoxismul, conservatorismul, reconstructivismul şi reforma), care, fiecare în parte, se consideră a fi interpretarea *normativă* a iudaismului. Multe dintre abordările prezentate se pot combina (de exemplu, sub forma sionismului religios).

Astfel, este evident că nu se poate ajunge la o singură definiţie a eticii evreieşti pentru simplul motiv că există atât de multe tipuri de iudaism. Întrucât spaţiul nu ne permite rezolvarea acestei probleme, în cele ce urmează o vom ignora pur şi simplu. Chiar dacă vom presupune că înţelegem semnificaţia celui de-al doilea termen al sintagmei „etică evreiască”, mai rămân o serie de probleme de clarificat.

Religia iudaică este orientată către atingerea perfecţiunii în practică (pentru protestanţii disidenţi din secolul al XIX-lea, ea este „o religie a oalelor şi a tigăilor”). Această orientare practică îşi găseşte expresia concretă în ceea ce se numeşte *halaha* sau legea iudaică, care se referă la normele de comportament cuprinse în Tora. *Halaha* include, atât ceea ce numim astăzi drept religios sau canonic, cât şi elemente de drept civil şi penal. Legea morală cuprinsă în *halaha* nu se deosebeşte de celelalte componente ale acesteia, ţinând de revelaţia divină, ca de altfel întreaga Tora. De vreme ce *halaha* include ea însăşi această componentă de ordin etic, ne putem întreba dacă „există o etică distinctă de *halaha* în tradiţia evreiască” (vezi capitolul cu acelaşi nume, scris de Aharon Lichtenstein, în Kellner, 1978). Cu alte cuvinte, există oare norme etice semnificative care să nu fi fost incluse în *halaha* ?

Aceasta este o problemă spinoasă. Dacă iudaismul recunoaşte existenţa a două domenii autentice independente, *halaha* şi etica evreiască, în ce fel interacţionează acestea ? Poate fi *halaha* corectată de elemente care ţin de etica evreiască ? Această ipoteză este de neconceput pentru acei evrei care consideră că *halaha* este expresia imuabilă a voinţei lui Dumnezeu pe pământ. Poate fi etica evreiască corectată pe baza unor consideraţii cuprinse în *halaha* ? Această variantă este inacceptabilă pentru acei evrei pentru care *halaha* este expresia unui stadiu timpuriu al revelaţiei dumnezeieşti, care este dinamică şi continuă. Cu alte cuvinte : în condiţiile în care atât *halaha*, cât şi etica evreiască sunt considerate două domenii autentic evreieşti, este vreuna dintre ele superioară celeilalte ? Dacă nu, atunci ce se întâmplă în momentul în care cele două se contrazic ? Dacă această situaţie nu apare, atunci în ce fel sunt cele două diferite ?

Mai sunt şi alte probleme : dacă există o etică evreiască superioară acestei *halaha*, cum relaţionează etica evreiască cu dreptul civil neevreiesc. În ce constau obligaţiile evreilor în ceea ce priveşte impunerea sau prezentarea acestei etici neevreilor ?

Apar din ce în ce mai multe întrebări : în condiţiile în care morala trebuie să fie universal recunoscută, etica evreiască trebuie să vizeze întreaga umanitate şi să fie pusă la dispoziţia acesteia. Dacă există o etică evreiască superioară acestei *halaha*, este ea disponibilă tuturor şi dacă da, în ce constă specificul său evreiesc ?

Să lăsăm deoparte problemele de ordin general pe care le ridică noţiunea de etică evreiască. Dacă, aşa cum se spune adesea, evreii sunt asemenea celorlalţi, se cuvine ca noţiunea de etică evreiască să fie la fel de problematică precum cea de etică religioasă. Luând seama la o expresie a idiomului idiş care spune că nimeni nu a murit vreodată pentru că nu a reuşit să rezolve o problemă filosofică, vom trece la a doua parte a discuţiei noastre şi vom prezenta ceea ce a trecut drept etică evreiască de-a lungul timpului.

După Isaiah Tishby şi Joseph Dan, literatura pe teme de etică evreiască se împarte în patru mari categorii : biblică, rabinică, medievală şi modernă. Mai recent, anumiţi savanţi (precum Israel Efros şi Shubert Spero) au consimţit asupra faptului că Biblia

ebraică recunoaşte existenţa unui sector distinct al activităţii umane paralel cu ceea ce numim etică. Eu nu sunt de acord ; având în vedere că etica reprezintă o preocupare clară a Bibliei, legea morală nu este prezentată ca fiind diferită în mod semnificativ de legile din domeniul civil, penal sau canonic : toate „sunt date de un singur păstor”[1] (Eccl. 12,11). În ebraica biblică, nici măcar nu există un cuvânt pentru „etică” în sensul celui pe care îl folosim noi. Biblia învaţă normele etice, dar nu în mod conştient şi nu ca atare : ea este o *sursă* a eticii evreieşti, dar „nu se vede pe sine” ca text etic. (Pentru etica biblică, vezi capitolul 3, „Etica în perioada antică”.)

Acestea fiind spuse, rămâne valabilă o întrebare : care sunt învăţăturile etice ale Bibliei ? Întrebarea porneşte de la premisa conform căreia Biblia reprezintă un întreg, cel puţin în termeni morali şi teologici. Cu toate că această premisă poate fi respinsă de istoricii Bibliei, ea reflectă abordarea tradiţională evreiască şi va fi adoptată în cele ce urmează.

Probabil că „cele zece porunci dumnezeieşti”, al căror număr depăşeşte, de fapt, această cifră – Exodul, 20 – reprezintă cele mai cunoscute învăţături etice ale Bibliei. Cel puţin şase dintre ele au un impact etic direct : a) cinsteşte pe tatăl tău şi pe mama ta ; b) să nu ucizi ; c) să nu faci adulter[2] ; d) să nu furi ; e) să nu mărturiseşti strâmb împotriva aproapelui tău ; f) să nu pofteşti nimic din ceea ce este al aproapelui tău (inclusiv nevasta aproapelui tău, ceea ce arată că Decalogul nu este chiar un monument închinat sensibilităţilor feministe). Celelalte patru porunci („Eu sunt Domnul Dumnezeul tău...”, „să nu ai alţi dumnezei afară de Mine”, „să nu iei numele Domnului Dumnezeului tău în deşert”, „adu-ţi aminte de ziua de odihnă, ca să o sfinţeşti”) se referă la aspecte teologice şi canonice. Această împărţire a temei reflectă o diviziune pe care rabinii de mai târziu au preluat-o din (sau au citit-o în) Biblie : aceea între obligaţiile dintre oameni, pe de o parte, şi obligaţiile dintre oameni şi Dumnezeu, pe de altă parte.

Mare parte din „legislaţia” biblică are la bază aceste porunci, din care transpare o idee esenţială ce reprezintă contribuţia iudaismului la tradiţia religiilor occidentale : slujirea lui Dumnezeu se manifestă printr-o atitudine decentă, umană şi morală faţă de aproapele. (După cum spuneau rabinii, la modul ideal, slujirea lui Dumnezeu se realizează pe trei căi : studiul Torei, sacrificiu şi rugăciune, acte de mărinimie.) Cu alte cuvinte, la baza moralei stă voinţa lui Dumnezeu. Dumnezeu nu poate fi mai puţin relevant pentru moralitate decât este pentru religie. Cererea lui Dumnezeu ca oamenii să se poarte cuviincios unii cu alţii are la bază învăţătura biblică potrivit căreia omul este creat după chipul lui Dumnezeu (Gen. 1,27).

Întrucât este creat după chipul lui Dumnezeu, este evident că omul poate atinge cel mai înalt nivel de perfecţiune doar devenind asemenea Lui pe cât îi stă în putinţă. Acesta este punctul de pornire a ceea ce poate constitui cea mai importantă doctrină etică a Bibliei ebraice : *imitatio Dei*, imitarea lui Dumnezeu (vezi eseurile scrise de Saphiro şi Buber în Kellner, 1978).

Doctrina biblică legată de *imitatio Dei* îşi găseşte expresia în versete precum : „Fiţi sfinţi, că Eu sunt sfânt, Eu, Domnul, Dumnezeul vostru” (Lev. 19,2) ; „Acum, Israele, ce alta cere de la tine Domnul, Dumnezeul tău decât să te temi de Domnul, Dumnezeul

tău, să umbli în toate căile Lui, să iubeşti şi să slujeşti Domnului, Dumnezeului tău, din toată inima ta şi din tot sufletul tău" (Deut. 10,12) ; „Vei fi pentru Domnul un popor sfânt, cum ţi-a jurat El, dacă vei păzi poruncile Domnului, Dumnezeului tău, şi vei umbla pe căile Lui" (Deut. 28,9). Aceste versete ilustrează în mod explicit două porunci : de a fi sfinţit, pentru că Dumnezeu este sfânt, şi de a umbla în căile Lui. Cum putem deveni sfinţi şi, în felul acesta, asemenea lui Dumnezeu ? Biblia este cât se poate de clară. Leviticul 19,2 este introducerea la o listă de porunci care se referă la aspecte morale (cinstirea părinţilor, caritate, justiţie, onestitate, generozitate faţă de cei sărmani etc.), canonice (cinstirea zilei de sabat, sacrificiile etc.) şi teologice (a nu lua numele Domnului Dumnezeu în deşert). Aceasta înseamnă că sfinţenia se dobândeşte prin respectarea poruncilor lui Dumnezeu sau, după cum se spune în Deuteronom, dacă umblăm în căile Sale.

Dat fiind că iudaismul acordă prioritate aspectelor de ordin practic, şi nu metafizic, în momentul în care se introduce o doctrină care necesită o interpretare metafizică, se insistă imediat pe abordarea acesteia din punct de vedere practic. Astfel, imitarea lui Dumnezeu nu este un aspect care ţine de metafizică, ci unul practic, de ordin moral. De fapt, evreului nu i se cere (nu trebuie uitat că porunca legată de imitarea lui Dumnezeu este menţionată în Tora, după cum arată şi citatele biblice de mai sus, fiind interpretată în aceeaşi manieră de către autorităţile ulterioare) să-şi transceandă eul şi să devină *exact ca* Dumnezeu ; mai degrabă, i se cere să se comporte într-un anumit mod. Evreul Îl imită pe Dumnezeu prin atingerea unei perfecţiuni morale practice, îndeplinindu-şi astfel destinul în calitate de fiinţă creată după chipul lui Dumnezeu.

În scopul unei analize mai detaliate a acestui aspect, comparăm abordarea evreiască legată de imitarea lui Dumnezeu cu alte două, cea a lui Platon, respectiv cea creştină. În *Theaetetus* (Platon, 1953, p. 176), Socrate spune : „Ar trebui să ne înălţăm dinspre pământ înspre Rai cât de repede putem : prin această înălţare, ne asemănăm lui Dumnezeu, în măsura în care acest lucru este posibil ; iar asemănarea cu Dumnezeu implică sfinţenia, dreptatea şi înţelepciunea". Departe de a îndemna la înălţarea de pe pământ, Tora cere evreilor să Îl imite pe Dumnezeu chiar aici, pe pământ, prin îndeplinirea poruncilor Sale. Nu devenim ca Dumnezeu, ci umblăm în căile Lui ; de exemplu, omul se comportă în manieră dumnezeiască în măsura în care acest lucru îi este accesibil. Creştinismul pune un accent şi mai clar pe interpretarea literală şi, astfel, metafizică, a imitării lui Dumnezeu. Dumnezeul creştinilor doreşte atât de mult ca omul să I se asemene, încât realizează un act ce ţine de *imitatio humani* şi ia chip de om. În acest caz, imitarea lui Dumnezeu se face printr-un intermediar şi devine *imitatio Christi* ; imitarea lui Dumnezeu nu se face prin respectarea celor 613 de comandamente ale Torei, ci prin acte de credinţă şi încredere şi, mai înainte ca efectul lor să devină autodistructiv, prin imitarea patimilor lui Hristos. (Pentru punctul de vedere iudaic, vezi Buber în Kellner, 1978.)

Din punct de vedere moral, crearea omului după chipul lui Dumnezeu implică atât legi specifice (cum ar fi : „Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi" – Lev. 19,18 –, căci eu şi aproapele meu purtăm acelaşi chip al lui Dumnezeu), cât şi accentele universal valabile ale Bibliei ebraice, evidente mai ales în cărţile profeţilor Isaia, Ieremia şi Iezechiel. Ideea creării omului după chipul lui Dumnezeu stă la baza discuţiilor rabinice legate de aspectele de ordin moral.

Am precizat mai sus că Biblia ebraică nu percepe morala ca pe o categorie distinctă, de ordin religios sau intelectual. După părerea mea, acelaşi lucru este valabil şi în cazul scrierilor rabinice despre Mişna şi textele dezvoltate pe baza acesteia. Ele nu constituie texte distincte, care se ocupă în mod explicit de etică, aceasta nefiind văzută ca un segment al gândirii care trebuie tratat independent de alte aspecte. Această tendinţă se aplică chiar şi cunoscutului tratat din Mişna, *Avot*, o compilaţie de maxime şi omilii, dintre care multe constituie ceea ce numim învăţături etice. După cum sugerează Herford, scopul acestui tratat este descrierea unei personalităţii ideale, având ca centru al preocupărilor pietatea, mai degrabă decât etica.

Chiar într-o măsură mai mare decât Biblia, corpul de scrieri rabinice se referă, în principal, la un anumit aspect : cum să ne trăim viaţa astfel încât să îndeplinim porunca de a deveni sfinţi, umblând în căile Domnului. Răspunsul rabinilor constă în conceperea unor legi detaliate menite a guverna fiecare aspect comportamental. Acest corp de legi se numeşte *halaha* (omiletic, dacă nu etimologic, cuvântul provine din corespondentul său evreiesc ce are semnificaţia de „cale" – a se compara cu conceptul chinezesc *dao*, analizat de Chad Hansen în capitolul 6, „Etica chineză clasică" – făcând astfel referire clară la porunca de „a umbla în căile Domnului"), care include, dar nu se limitează la aspecte de ordin moral.

Conştienţi de faptul că nu pot fi exhaustivi, rabinii Mişnei şi ai Talmudului se bazează atât pe un număr de porunci biblice cu spectru larg de acoperire, precum : „Să nu se abată de la poruncile acestea nici la dreapta, nici la stânga" (Deut. 17,20) şi : „Să faci ce este plăcut şi bine înaintea Domnului" (Deut. 6,18), cât şi pe o concepţie proprie care se referă la *obligaţia* de a trece dincolo de litera legii pentru a îndeplini voia lui Dumnezeu, cerându-i-se evreului să facă apel la inima sa. O astfel de cerere se justifică prin faptul că omul nu îşi îndeplineşte niciodată pe deplin obligaţia de a-L imita pe Dumnezeu.

Rolul central al concepţiei potrivit căreia omul este creat după chipul lui Dumnezeu (care stă la baza poruncii de a-L imita pe Dumnezeu) este accentuat în binecunoscuta dezbatere a doi rabini ai Mişnei : Akiba şi Ben Azzai. Discuţia lor se derulează în jurul întrebării : „Care este cea mai importantă maximă a Torei ? ". Răspunsul lui Rabi Akiba este : „Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi" (Lev. 19,18), iar al lui Ben Azzai : „Iată acum cartea neamului lui Adam. Când a făcut Dumnezeu pe Adam, l-a făcut după chipul lui Dumnezeu" (Gen. 5,1). (*Sifra*, VII.4. Pentru această discuţie, vezi capitolul lui Chaim Reines în Kellner, 1982.) De fapt, aici nu există nici o controversă, ceea ce vine în sprijinul analizei noastre. Ambii rabini consideră doctrina potrivit căreia omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu ca pe învăţătura centrală a Torei. Citatul lui Ben Azzai nu face altceva decât să prezinte în mod direct această doctrină, iar cel al lui Akiba constituie implicaţia morală clară a acesteia. Având în vedere că tradiţia iudaică preferă în mod clar aspectele practice, faptul că Rabi Akiba este considerat învingător în această dispută nu ne surprinde absolut deloc.

De asemenea, această concepţie privind respectul faţă de aproapele, bazată pe faptul că toţi suntem creaţi după chipul lui Dumnezeu, îşi găseşte expresia în cele mai cunoscute

învăţături rabinice, aşa-numita „Regulă de Aur” a lui Hillel. Atunci când un neevreu l-a rugat pe Hillel să-i prezinte dintr-o suflare întreaga învăţătură toraică, acesta i-a răspuns : „Ce ţie nu-ţi place, altuia nu-i face ; aceasta este esenţa întregii Tore. Restul sunt comentarii. Du-te şi studiază”. (B.T. Shabbat 31a). Poate că este doar o impresie personală (nu îmi place să fiu cicălit), dar îmi place să cred că felul în care Hillel a formulat acest principiu este superior unui cunoscut contemporan de-al său care a exprimat aceeaşi idee în termeni pozitivi : „Fă-le celorlalţi ceea ce ţi-ar plăcea să-ţi facă ei ţie”, întrucât consider că nu există respect mai mare pentru aproapele decât acela de a-l lăsa în pace, în condiţiile în care comportamentul aproapelui nu dăunează nimănui.

În concluzie, în ciuda importanţei preceptelor Torei şi ale Talmudului, acestea nu se prezintă în mod explicit ca texte pe teme etice ; în cadrul lor, etica nu este percepută ca o categorie distinctă, de ordin religios sau intelectual. De-abia în Evul Mediu, sub influenţa curentelor de gândire greceşti preluate dinspre Islam, se distinge un corp de literatură iudaică ce este consacrat în mod explicit eticii. Forma era esenţial grecească ; evident, nu preocuparea pentru un comportament moral reprezenta o noutate, ci crearea unor texte, diferite de Tora şi *halaha*, care să se ocupe de aspecte legate de etica comportamentală.

Literatura acestei perioade a fost împărţită de Tishby şi Dan în patru categorii : filosofică, rabinică, pietistă şi cabalistă. Elemente de etică s-au infiltrat în texte filosofice sau mistice, în predici, omilii, testamente şi scrisori, povestiri şi fabule, poezii, comentarii ale Bibliei şi ale Mişnei şi în manuale de etică comportamentală.

Revenind la prima dintre cele patru categorii de literatură etică evreiască din perioada medievală, se pare că discuţiile filosofilor evrei se opreau, în principal, asupra naturii lui Dumnezeu : importanţa pe care omul o acordă eticii comportamentale (*vita activa* care se încheie, spre deosebire de *vita contemplativa*) depinde de evaluarea pe care o face asupra naturii umane. În contextul în care iudaismul învaţă că omul este creat după chipul lui Dumnezeu şi atinge un nivel de perfecţiune prin imitarea lui Dumnezeu, evaluarea naturii umane depinde într-o mare măsură de evaluarea naturii divine. Dacă Dumnezeu este perceput ca fiind activ, omul îşi găseşte perfecţiunea în activitate, iar etica devine un element important care însoţeşte efortul uman ; iar dacă Dumnezeu este perceput ca fiind contemplativ, omul îşi găseşte perfecţiunea în contemplare, iar etica joacă un rol mai puţin important în viaţa sa, fiind văzută ca o propedeutică în vederea atingerii perfecţiunii intelectuale (contemplative).

Acest aspect este subliniat în lucrarea celui mai de seamă filosof evreu din perioada medievală, Moise Maimonide (1138-1204). Într-o operă relativ cunoscută, *Legile trăsăturilor de caracter*, Maimonide prezintă o versiune puţin modificată a doctrinei lui Aristotel privind „aurita cale de mijloc”, văzută ca o învăţătură etică a iudaismului. În *Călăuza rătăciţilor*, lucrare filosofică a lui Maimonide, acesta prezintă o interpretare pur intelectuală a iudaismului, considerând că perfecţiunea etică (şi în acelaşi timp halahică) este un nivel propedeutic inerent atingerii perfecţiunii intelectuale. Totuşi, până la sfârşitul lucrării, orientarea morală, practică a iudaismului, iese învingătoare, iar Maimonide îşi informează cititorul că atingerea perfecţiunii se face prin imitarea milostivirii şi dreptăţii

divine, după atingerea, în prealabil, a celui mai înalt nivel posibil de perfecţiune. Astfel, filosoful Maimonide ne îndeamnă la a-L imita pe Dumnezeu ţinând cont de speculaţii de ordin metafizic ; rabinul Maimonide insistă ca această imitare să aibă un impact practic asupra vieţii desfăşurate în cadrul comunităţii.

Poate ca răspuns la scrierile etice ale filosofilor evrei din perioada medievală (vezi „Introducere”, în Kellner, 1978), scriitorii care erau adepţi ai tradiţiei rabinice au început să scrie tratate etice bazate în întregime pe texte ale Mişnei şi ale Talmudului, în încercarea de a dovedi că aceste texte oferă tot ceea ce este necesar pentru crearea unui sistem etic complet. Preţuind îndemnul rabinic de a face mereu apel la Tora, întrucât „aceasta cuprinde totul” (*Avot*, V. 25), ei simţeau că nu este nevoie să recurgă la Aristotel în domeniul învăţăturilor etice. Omul trebuie, mai degrabă, să cerceteze Tora şi compilaţiile rabinice. Promovarea eticii de către rabini nu ţine doar de perioada medievală, etica rabinică fiind îmbogăţită chiar şi în zilele noastre. O întreagă mişcare ce a debutat în secolul trecut şi se caracterizează prin accente moderne remarcabile, aşa-numita „mişcare musar” (vezi Goldberg, 1982), este percepută ca o versiune a eticii rabinice medievale.

Literatura etică pietistă este asociată cu un grup de mistici şi pioşi evrei, care poartă numele de Hasidei Ashkenaz ; ei au activat în Germania secolelor al XII-lea şi al XIII-lea. Această literatură se ocupă cu probleme specifice şi situaţii concrete şi nu se află în căutarea unor principii cu caracter general. Se caracterizează printr-o profundă pietate, cuprinde superstiţii tipice poporului evreiesc şi nespecifice elitelor religioase, şi pune accentul pe efortul necesar îndeplinirii unui act religios sau moral : cu cât această dificultate este mai mare, cu atât actul respectiv devine mai demn de laudă. Această concepţie, cât şi aceea potrivit căreia omul pios (*hasid*) se deosebeşte prin îndeplinirea „legii Raiului”, care este mai strictă şi mai exigentă decât „legea Torei”, pe care o îndeplinesc toţi ceilalţi, nu reprezintă o noutate pentru iudaism, însă a căpătat, în mod sigur, noi interpretări realizate de Hasidei Ashkenaz. Acest îndemn la un comportament etic peste limita obligaţiei a influenţat în mare măsură evoluţia ulterioară a evreimii europene.

Unul dintre cele mai impresionante curente intelectuale din istoria iudaismului medieval ţine de apariţia şi de răspândirea mişcării mistice Cabala (vezi Scholem, 1946 şi Idel, 1988). O idee cabalistă care a influenţat semnificativ etica evreiască a fost aceea conform căreia actele religioase pot avea un impact puternic chiar asupra structurii Universului. Acest lucru are sens în contextul unei viziuni asupra lumii care consideră latura materială şi cea spirituală ca fiind într-o stare continuă de întrepătrundere. Astfel, se poate susţine existenţa unei interdependenţe clare între acţiunile omului şi evoluţia lumii.

Evreilor li s-a permis să ia parte pe deplin la activităţile culturale desfăşurate de către societăţile în care trăiau abia în 1789, în Europa, şi mult mai târziu în lumea islamică. Când acest lucru se întâmpla, atitudinea evreilor era foarte entuziastă. Această deschidere şi implicare în cultura largă reprezintă un element distinctiv, caracteristic iudaismului modern. Un al doilea element distinctiv al iudaismului modern constă în fragmentarea

acestuia în diferite mişcări, curente şi chiar denominaţiuni. Astfel, iudaismul din ziua de astăzi se distinge de cel medieval prin deschiderea faţă de întreaga problematică modernă şi prin lărgirea spectrului de voci (nu mai este una singură, nici mai multe asemănătoare, pentru cei care consideră că iudaismul s-a caracterizat întotdeauna prin pluralitate) care dau răspuns diverselor probleme.

În ceea ce priveşte etica, această situaţie este cât se poate de clară. Unii gânditori evrei susţin că etica evreiască este autonomă, în sensul kantian al cuvântului, alţii spun că ea este, a fost şi ar trebui să rămână absolut heteronomă (vezi capitolul 14, „Etica lui Kant"). Diverşi gânditori consideră că orice abordare posibilă a relaţiei dintre etică şi *halaha* reprezintă poziţia autoritară a tradiţiei iudaice. Mai concret, există rabini care se consideră experţi în legea şi etica iudaică şi care, în faţa comisiilor însărcinate cu dezbaterea problemei avortului, adoptă opinii diametral opuse legate de atitudinea iudaică cu privire la avort. (Vezi eseurile din Kellner, 1978, şi referinţele bibliografice ale lui S. Daniel Breslauer.)

Desigur, dată fiind situaţia, evreii şi iudaismul nu fac notă discordantă, fiind asemenea celorlalţi. Răspunsurile împărţite pe care le dă iudaismul problemelor lumii moderne ţin, în aceeaşi măsură, de reflecţia asupra naturii modernităţii şi a iudaismului.

Referinţe

Avot ; vezi Herford, 1962.

Breslauer, S.D. : *Contemporary Jewish Ethics : A Bibliographical Survey* (Westport, Conn. : Greenwood Press, 1985).

Breslauer, S.D. : *Modern Jewish Morality : A Bibliographical Survey* (Westport, Conn. : Greenwood Press, 1986).

Dan, J. : „Ethical Literature", în *Encyclopaedia Judaica* (Ierusalim : Keter, 1971), vol. 6, coloanele 922-932.

Efros, I. : *Ancient Jewish Philosophy* (Detroit : Wayne State University Press, 1964).

Goldberg, H. : *Israel Salanter : Text, Structure, Idea* (New York : Ktav, 1982).

Herford, R.T. : *The Ethics of the Talmud : Sayings of the Fathers* (New York : Schocken Books, 1962). (Aceasta este o ediţie a *Avot*.)

Idel, M. : *Kabbalah* (New Haven : Yale University Press, 1988).

Kellner, M.M. (coord.) : *Contemporary Jewish Ethics* (New York : Hebrew Publishing Company, 1978).

Maimonide : vezi Weiss şi Butterworth, 1983.

Platon : *Theaetetus* ; Benjamin Jowett (trad.) (New York : Random House, 1953).

Scholem, G. : *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York : Schocken, 1946).

Spero, S. : *Morality, Halakhah, and the Jewish Tradition* (New York : Ktav, 1983).

Tishby, I. şi Dan, J. : *Mivhar Sifrut ha-Mussar* (Ierusalim : Neuman, 1971).

Weiss, R. şi Butterworth, C. (coord.) : *Ethical Writings of Maimonides* (New York : Dover, 1983).

Bibliografie suplimentară

Agus, J.B. : *The Vision and the Way : An Interpretation of Jewish Ethics* (New York : Ungar, 1966).
Fox, M. (coord.) : *Modern Jewish Ethics : Theory and Practice* (Columbus : Ohio State University Press, 1975).
Lamm, N. : *The Good Society : Jewish Ethica in Action* (New York : Viking, 1974).
Rosner, F. şi Rosner, J.D.B. : *Jewish Bioethics* (New York : Hebrew Publishing Company, 1979).
Schwarzschild, S.S. : „Moral radicalism and «middlingness» in Maimonides' ethics”, în *Studies in Medieval Culture* 11 (1977), pp. 65-94.

— 8 —

Etica creştină

Ronald Preston

Etica creştină defineşte modul de viaţă a adepţilor religiei creştine. În decursul a două mii de ani, creştinismul a devenit un fenomen mondial cu caracter proteic. Drept urmare, etica creştină poate fi privită din mai multe perspective, iar istoria sa poate fi consemnată în diverse moduri. Se poate spune că autorul acestui articol se află, în termeni istorici, chiar în inima creştinismului. Capitolul debutează cu o privire de ansamblu asupra eticii creştine, apoi prezintă temeiul pe care îl are în Noul Testament, în timpul propovăduirii lui Hristos, după care aminteşte activitatea Sfântului Apostol Pavel, autorul celor mai multe scrieri ale Noului Testament, încheindu-se cu o scurtă prezentare a criticilor recente aduse eticii creştine.

i. Privire asupra credinţei şi a eticii creştine

Credinţa creştină, după cum indică şi numele, are legătură cu Iisus Hristos, având la bază două presupoziţii. Prima se referă la realitatea existenţei lui Dumnezeu – dar ce fel de Dumnezeu ? (întrucât au existat mulţi zei de-a lungul istoriei umanităţii) –, iar a doua la Iisus Hristos. În limbajul curent, numele lui Iisus Hristos este perceput ca o unitate, deşi cuvântul Hristos are rădăcini în credinţa ebraică, de care El aparţinea, şi se referă la Mesia pe care Dumnezeu avea să-L trimită pentru a mântui lumea. Primii creştini au fost, de fapt, evrei care au crezut că Hristos este Mesia.

Credinţa ebraică are un puternic caracter etic, spre deosebire de diversele religii care se practicau în Imperiul Roman în timpul lui Iisus. În acest context, caracterul etic al religiei creştine nu surprinde deloc. Sursele sale se regăsesc, în primul rând, în Biblie. Vechiul Testament pregăteşte venirea lui Hristos (atât de mult negată) şi se împlineşte în Noul Testament, mărturie a vieţii, a morţii şi a biruinţei asupra morţii a lui Iisus, cât şi a noii comunităţi, poporul lui Dumnezeu, care a luat naştere în urma propovăduirii Sale. Învierea Sa este un motiv de slavă adusă lui Iisus Hristos şi, prin aceasta, lui Dumnezeu, lucru extraordinar, dacă ţinem cont de stricteţea monoteismului iudaic ; de aceea, Biserica creştină îşi încheie rugăciunile cu sintagma : „Domnul nostru Iisus Hristos". Chiar şi

termenul de „înviere”, care indică biruinţa lui Hristos asupra morţii, provine din ebraica ultimelor secole care precedă venirea lui Hristos.

Iniţial, în cadrul primelor comunităţi creştine, învăţăturile lui Iisus s-au transmis pe cale orală, iar mai târziu, au fost incluse în cele patru Evanghelii, a căror formă de prezentare este diferită. Evanghelia după Marcu deţine primatul cronologic, ea fiind scrisă în jurul anului 64. Epistolele Sfântului Apostol Pavel către diverse comunităţi creştine, întemeiate de el, au fost scrise înaintea Evangheliei după Marcu. Aceste epistole prezintă atât aspecte de etică şi de credinţă creştină, cât şi soluţii date de către Pavel diverselor probleme de ordin etic apărute în viaţa comunităţilor respective.

A fost nevoie de trei sau patru secole pentru ca Biserica să stabilească definitiv cărţile care urmau să intre în componenţa Bibliei, aşa cum o ştim noi astăzi. Sursele eticii creştine includ, de asemenea, reflecţiile de ordin moral enunţate de către Biserică de-a lungul secolelor sau detalii legate de diverse probleme cu care aceasta s-a confruntat. La baza acestor surse stă conştiinţa (sau puterea de a cugeta asupra problemelor de ordin etic).

Întrebările care trebuiau să fie puse vizau atât aspecte personale, cât şi economice, politice sau militare. În ceea ce priveşte aspectele culturale, tipologia clasică întocmită de Richard Niebuhr (1951) cuprinde cinci tipuri de atitudini recurente de-a lungul istoriei creştine : 1) Hristos împotriva culturii, un fel de pietate determinată de credinţa în lumea de dincolo ; 2) Hristos al culturii, un creştinism care răspândeşte lumina evanghelică peste ordinea existenţială, fără a opera modificări majore ale acesteia ; 3) Paradoxul dintre Hristos şi cultură, care face o distincţie clară între Dumnezeul blând din cadrul Bisericii şi Cel strict în vederea menţinerii ordinii vieţii publice ; 4) Hristos mai presus de cultură, care se referă la Biserica triumfătoare ce caută să deţină controlul asupra vieţii publice ; 5) Hristos transformă cultura, un stimulent pentru viaţa personală şi cea publică, ce oferă disciplinelor laice o autonomie legitimă şi caută să influenţeze instituţiile, şi nu neapărat să deţină controlul asupra lor. Toate cele cinci abordări au la bază acelaşi material biblic, accentuând importanţa căii alese pentru adaptarea Bibliei la cerinţele lumii moderne. De obicei, exemplele asociate acestor cinci tipuri nu au fost pe deplin adecvate, întrucât acestea reprezintă ceea ce sociologul Max Weber a numit „tipuri ideale”, încercându-se o evidenţiere a elementelor distinctive şi a diverselor tendinţe din cadrul fiecăruia. Faptul că ele s-au manifestat în mod constant de-a lungul istoriei creştine înseamnă că fiecare are un caracter convingător. De pildă, tipul „Hristos împotriva culturii” se manifestă foarte puternic atunci când creştinii se confruntă cu forme de conducere opresive şi ostile ; acest tip se poate manifesta şi în cazul unei minorităţi aflate într-un mediu străin. Aceasta nu înseamnă că toate cele cinci tipuri sunt la fel de plauzibile. Iniţial, ele s-au conturat pe fundalul unei ordini sociale stabile, în comparaţie cu ceea ce a urmat după înfăptuirea schimbărilor ştiinţifice şi tehnologice ale Revoluţiei industriale. Aceasta a dat naştere unei noi civilizaţii aflate sub semnul schimbărilor sociale rapide. În ziua de astăzi, cel de-al cincilea tip, „Hristos transformă cultura”, pare a fi cel mai persuasiv, chiar într-o măsură mai mare decât în perioada Sfântului Augustin sau a lui Calvin, pe care Richard Niebuhr le consideră ca fiind două dintre cele mai importante exemple pentru acest tip.

Această tipologie ilustrează caracterul proteic al religiei creştine. Iniţial, o mişcare reformatoare, asociată cu o figură charismatică de către evreii din zona rurală, a căpătat rapid amploare în zonele urbane, răspândindu-se în Imperiul Roman. Influenţa iudaică directă încetează curând (mai ales după căderea Ierusalimului în anul 70 d.Hr.), iar cea a culturii elene creşte, cu moştenirea sa de etică şi filosofie grecească. Patru secole mai târziu, după căderea Romei, creştinismul devine moştenitorul unui Imperiu Roman şubred, iar la timpul potrivit, se integrează instituţiilor unei singure civilizaţii, aceea a Europei şi a ramificaţiilor acesteia „în lumea noua". În acest moment, creştinismul, cu noile doctrine şi aspecte etice, se răspândeşte la nivel global.

În urma acestor schimbări, creştinismul s-a divizat în cinci mari ramuri confesionale, fiecare atingând un anumit grad de stabilitate şi având un sistem de doctrine şi un stil etic proprii. 1) Religia ortodoxă, în principal în Europa de Est şi în Rusia ; 2) Religia romano-catolică, cu cei mai numeroşi adepţi ; 3) Luteranismul ; 4) Calvinismul sau Biserica reformată, numită în ţările anglo-saxone prezbiteriană, congregaţională şi baptistă ; 5) Biserica Anglicană, la care trebuie adăugat metodismul, o ramificaţie a acesteia cu o amploare mai mare. De asemenea, există sute de alte biserici ; unele sunt istorice, precum Societatea Religioasă a Prietenilor sau Quakerii, şi alte Biserici ale păcii, în timp ce altele sunt produsul acestui secol, în special bisericile africane indigene. Dată fiind această varietate, mişcarea ecumenică are rolul de a asigura coerenţa şi înţelegerea sistemelor de doctrine şi a aspectelor etice, deşi rămâne o minoritate considerabilă antiecumenică sau încă neafectată de această mişcare.

În vederea aprofundării subiectului legat de etica creştină, este demn de menţionat faptul că această terminologie este folosită, de obicei, de către protestanţi, în timp ce catolicii utilizează formula de teologie morală, fără a se stabili o diferenţiere în ceea ce priveşte utilizarea celor două terminologii sau a conceptelor pe care le definesc. Ambele vizează cele două aspecte etice esenţiale, cum să acţionezi dintr-un motiv corect şi cum să adopţi o atitudine corectă în anumite situaţii. În esenţă, metodele şi procedura eticii creştine nu diferă de cele ale filosofiei morale, diferenţa constând doar în punctul de plecare al eticii creştine – credinţa creştină. (Alte sisteme etice au puncte de plecare diferite, fie religioase sau umaniste, întrucât este nevoie de nişte premise pentru a fi demarate.) Se va vedea că diferite sisteme etice se întrepătrund, lucru important într-o lume diversă, aflată într-un proces de interrelaţionare şi ai cărei locuitori trebuie să înveţe să convieţuiască.

Faptul că cele două noţiuni etice esenţiale sunt motivul corect şi acţiunea corectă pare evident, deşi acest lucru nu se observă întotdeauna. De exemplu, în romanul *Şi tu vei fi ţărână*, scris în secolul al XIX-lea Samuel Butler cuprinde următorul pasaj : „Cu cât văd mai multe, cu atât sunt mai sigur că nu contează motivul pentru care oamenii fac ceea ce trebuie atât timp cât o fac, nici de ce acţionează greşit, în situaţia în care procedează în felul acesta. Rezultatul depinde de lucrul făcut, iar motivul nu are nici o importanţă". Pe un ton binevoitor, Sfântul Apostol Pavel pare a avea aceeaşi părere în primul capitol din Epistola către Filipeni. El spune că unii Îl propovăduiesc pe Hristos din invidie, dar, în acelaşi timp, se bucură de faptul că Hristos este propovăduit. Totuşi, nu ar fi susţinut, întocmai ca Butler, că „motivul nu are nici o importanţă". Prin promovarea acţiunii

dintr-un motiv corect, etica creştină demonstrează o preocupare pentru ceea ce se numeşte „formare spirituală”. Aceasta se referă la dezvoltarea caracterului prin rugăciuni private şi publice (ambele implică reflecţia asupra Bibliei) şi discuţii cu fraţii creştini (şi cu alte persoane, dacă este cazul), pentru ca puterea de înţelegere şi de discernământ să se consolideze. Aducerea de argumente pentru anumite decizii se numeşte, în mod tradiţional, cazuistică. Aceasta nu s-a bucurat de o bună reputaţie în perioada contrareformei, întrucât a generat o serie de reguli care permiteau abaterea de la îndatoriri morale evidente, mai degrabă decât a dus la găsirea şi realizarea acţiunii corecte în anumite situaţii. De exemplu, limitarea mintală, echivocul şi sperjurul erau considerate legitime, dacă bunăstarea persoanei, incluzând onoarea şi averile, era în joc ; iar, potrivit doctrinei „păcatului filosofic”, o acţiune nu era considerată un păcat din punct de vedere moral decât în cazul în care persoana respectivă se gândea la Dumnezeu în momentul comiterii ei. Asemenea absurdităţi au fost criticate de Pascal în *Provincialele* (1656) şi au fost condamnate de către papalitate. Era o fază de tranziţie. Dacă o procedură este folosită în mod greşit, nu înseamnă că aceasta este greşită în sine. „Cazuistica”, fie că este cunoscută sau nu sub această denumire, este esenţială. După cum recunoaşte teologia morală romano-catolică recentă, cazuistica nu mai poate fi legată de delimitarea minuţioasă a păcatelor, asociată cu confesionalul. Nici nu se poate presupune că există răspunsuri „creştine” clare şi specifice la toate problemele etice care apar în lume. Mai degrabă, există o varietate de posibilităţi, dintre care unele se exclud. Recunoaşterea ambiguităţii alegerii reprezintă o parte din sarcina eticii creştine.

ii. Iisus

Revenim la rădăcinile eticii creştine din timpul propovăduirii lui Iisus, în special la învăţătura conţinută în aşa-numitele evanghelii sinoptice, a lui Marcu, a lui Matei şi a lui Luca. A patra, a lui Ioan, poate fi privită, cel mai bine, ca o serie selectivă şi matură de meditaţii pe temele principale ale primelor trei evanghelii, pe care autorul le-a cunoscut în mod direct sau prin intermediul tradiţiilor orale ulterioare. Esenţa învăţăturii lui Iisus este Împărăţia lui Dumnezeu sau modul în care Dumnezeu conduce lumea ca Împărat al ei. Iisus a exemplificat-o prin propria învăţătură şi viaţă. El a reflectat asupra tradiţiilor poporului Său, pe care le-a cunoscut prin intermediul sinagogilor şi pe care le-a interpretat într-un mod nou şi original prin prisma misiunii Sale. Ştia că trebuia să ducă greutatea îndeplinirii scopului divin pentru lume. Percepţia asupra lui Dumnezeu este evidenţiată în mod clar în evanghelii. Modul de a percepe Împărăţia lui Dumnezeu era paradoxal din perspectiva unor standarde convenţionale, materializându-se mai puţin în afirmaţii dogmatice şi mai mult în semnificaţii indirecte, parabole şi vorbe de duh (precum şi în trecerea la acţiune) privitoare la viaţa de zi cu zi, dar menite a schimba modul de gândire a ascultătorilor şi a-i transpune într-o nouă dimensiune. Împărăţia lui Dumnezeu nu implică pedepsirea păcătoşilor, ci asumarea consecinţelor păcatelor săvârşite. Urmează, apoi, învăţături etice la fel de paradoxale.

Se pune problema de Sa verifica dacă aceste învăţături aparţin lui Iisus. Într-adevăr, evangheliile au fost supuse unei examinări mai meticuloase decât orice altă scriere din vechime. Există, pe alocuri, elemente incerte, însă nu încape îndoială că ele includ o bună parte a învăţăturii lui Iisus, cu toate că aceasta a trecut prin filtrul preocupărilor primelor comunităţi creştine. O dovadă indirectă în acest sens se referă la faptul că două mari teme ale creştinismului de după Înviere (perioada paulină), dinamismul Sfântului Duh şi universalitatea Evangheliei apar doar ca indicii anticipative în evanghelii.

Care este comportamentul adecvat unui cetăţean al Împărăţiei lui Dumnezeu ? Pe de-o parte acesta implică morala „naturală”, de exemplu, Regula de Aur : „Tot ce voiţi să vă facă vouă oamenii, faceţi-le şi voi la fel”[1] (Mat. 7,12), care se regăseşte într-o formă asemănătoare în alte sisteme etice şi care poate fi abordată la diverse nivele, cu condiţia de a fi consecvent cu sine şi cu aproapele. Unele dintre cuvintele lui Iisus se constituie în raţionamente umane „fireşti”, ca de pildă oferirea unei răsplăţi pentru faptele bune şi ameninţarea cu pedeapsa pentru cele rele. Însă trăsătura distinctivă a învăţăturii etice a lui Iisus constă în modul radical de a privi morala. De exemplu, nu există o limită în iertarea aproapelui (Mat. 18,21 şi urm.), nu pentru că acest lucru ar însemna un câştig în faţa păcătosului, ci pentru că aceasta corespunde iertării păcatelor de către Dumnezeu. De asemenea suntem îndemnaţi la a ne iubi vrăjmaşii (Mat. 6,14 şi urm.), nu pentru că aceasta ar reprezenta un câştig în faţa duşmanului (deşi acest lucru este posibil), ci pentru că Dumnezeu Îşi iubeşte vrăjmaşii. Nu există limite cu privire la iubirea aproapelui (Lc. 10,29 şi urm.). Îngrijorarea reprezintă cel mai clar semn al lipsei încrederii în Dumnezeu (Mat. 6,19-34), în special aceea legată de avere. Ţinând cont de faptul că motivele sunt nesemnificative atât timp cât ele duc la o acţiune corectă, Iisus are o atitudine critică faţă de iubirea de sine a celor „drepţi” (Lc. 18,9-14) şi reiese clar, din multe pasaje, că cei consideraţi nedrepţi de către cei „drepţi” nu erau ceea ce păreau a fi. La baza acestor învăţături stă faptul că Iisus era un om de credinţă (încredere). În faţa ambiguităţii existenţei, El se raportează la vreme, la răsăritul soarelui şi la trimiterea ploii atât peste cei drepţi, cât şi peste cei nedrepţi, văzând acest lucru ca pe un semn al bunătăţii necondiţionate a lui Dumnezeu. Pentru un sceptic, această atitudine poate duce la concluzia potrivit căreia universul nu ţine cont de meritele morale. În acest sens, Iisus este un arhetip pentru discipolii Săi.

Etica Sa diferă de etica obişnuită, care presupune a răspunde binelui cu bine, adică etica reciprocităţii. Viaţa socială necesită un anumit nivel de reciprocitate. Unul dintre riscurile relaţiilor internaţionale constă în faptul că guvernele nu îşi acordă suficientă încredere unul altuia. Totuşi, în viaţa de zi cu zi, ne bazăm pe această reciprocitate. Unii oameni depăşesc limitele acesteia într-un sens sau altul, iar alţii oferă atât cât primesc. Unii, care nu oferă nici măcar un nivel minim, pot sfârşi în închisoare. Iisus merge mai în profunzime, prevenindu-ne în mod explicit cu privire la consecinţele iubirii doar faţă de cei care ne iubesc, afirmând că acest lucru nu este deloc extraordinar : „Oare păgânii nu fac la fel ? ” (Mat. 5,47). El merge dincolo de sfera pretenţiilor, a drepturilor şi a

1. *Biblia de studiu pentru o viaţă deplină*, ed. cit.

obligaţiilor, după cum spune clar Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Romani (13,8) : „Să nu datoraţi nimănui nimic, decât să vă iubiţi unii pe alţii". Iisus îndeamnă la a avea un anumit fler, o cutezanţă creativă în momentele decisive ale vieţii.

Se poate crede că accentul pus de evanghelii pe răsplată este incompatibil cu această etică a nereciprocitaţii. Într-adevăr, acest lucru nu este înţeles corect. Există un pasaj în Biblie care îndeamnă la alegerea locului celui din urmă, pentru a fi chemat, apoi, în locul cel dintâi (Lc. 14,7 şi urm.), ceea ce ţine de o pură morală prudentă, învăţând că egoismul este autodistructiv. Învăţătura cu privire la răsplată se regăseşte în pasaje ca Matei 19,29, sub forma vieţii veşnice, sau Luca 18,22, sub forma comorii în cer, şi, în special, în Fericirile din Predica de pe munte : „Fericiţi cei cu inima curată, că ei vor vedea pe Dumnezeu" (Mat. 5,8). Această învăţătură, ca aceea cu privire la pedepse, desemnează o stare a lucrurilor. În Împărăţia lui Dumnezeu există aceeaşi răsplată indiferent dacă, întocmai ca în pilda despre lucrătorii tocmiţi la vie, lucrezi toată ziua sau numai începând cu ceasul al unsprezecelea (Mat. 20,1 şi urm.). Această învăţătură proclamă lepădarea de sine, care atrage un altruism dezinteresat sau gratuitatea. Iisus este foarte sever în ceea ce priveşte altruismul interesat (Lc. 18,9 şi urm.). În pilda despre Păstorul cel bun şi oile Sale, oile nu sunt conştiente de bunătatea lor sau de răsplată. Răsplata de care vorbea Iisus nu se obţine printr-o urmărire asiduă a acesteia. Într-adevăr, urmărirea gratuitaţii în mod conştient este autodistructivă. Nu trebuie să urmărim cu orice preţ lepădarea de sine ca atare. Dacă Dumnezeu este aşa cum îl prezintă Iisus înseamnă că imitarea vieţii Lui ne conduce la El. În caz contrar, ne îndreptăm către distrugere, simbolizată de arderea perpetuă a gunoaielor în afara zidurilor Ierusalimului (Gheena). Faptul de a fi tentat să faci lucrul corect dintr-un motiv greşit, aceasta fiind a patra şi cea mai insidoasă tentaţie a lui Becket din piesa *Omor în catedrală* de T.S. Eliot, nu modifică această realitate. Răsplata prezenţei lui Dumnezeu este rezervată celor care urmează calea lui Iisus din iubire şi nu pentru răsplată. Numai aceştia vor fi capabili să aprecieze răsplata. Poate cineva care este conştient de acest lucru să ignore viaţa şi învăţătura lui Iisus ? Această întrebare rămâne fără răspuns. Dacă există un iad al distrugerii, este acesta gol ?

Adesea, învăţătura cu privire la răsplată nu este înţeleasă. Milostenia se aseamănă unui experiment cu turnesol. Donaţiile şi moştenirile au avut adesea drept scop câştigarea îngăduinţei lui Dumnezeu, nefiind un semn al bucuriei, închinat graţiei divine.

Este de remarcat faptul că Iisus nu a stabilit norme etice precise şi detaliate. Întrebat dacă se cuvine a da dajdie Cezarului sau nu (Mat. 22,25 şi urm.), El a răspuns : „Daţi dar Cezarului ce este al Cezarului şi lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu", fără a specifica ce anume aparţine fiecăruia. Acest aspect a trebuit să fie analizat în mod continuu în diverse situaţii. Educaţia reprezintă un domeniu-cheie. Rugat de doi fraţi să realizeze împărţirea moştenirii lor, El a refuzat (Lc. 12,14). Punctul de vedere al lui Richard Robinson este îndreptăţit (1964, p. 149) : „Hristos nu se pronunţă cu privire la problemele sociale, cu excepţia divorţului, şi toate atribuirile legate de doctrine politice sunt eronate". Nu se pronunţă cu privire la război, pedeapsa capitală, jocuri de noroc, justiţie, administrarea legii, împărţirea bunurilor, socialism, uniformizarea veniturilor, egalitatea sexelor, discriminarea rasială, egalitatea şanselor, tiranie, libertate, sclavie, autodeterminare

sau contracepţie. A fi pentru oricare dintre acestea sau împotriva lor nu implică o atitudine creştină în condiţiile în care prin „creştin" se înţelege ceea ce Iisus învaţă în evangheliile sinoptice.

Există păreri potrivit cărora versetul din Predica de pe munte privind „înoarcerea celuilalt obraz" reprezintă un îndemn la pacifism ca strategie politică (Mat. 5,39 şi urm.), ceea ce ignoră caracterul literar al acestuia şi natura învăţăturii etice a lui Iisus. Pasajul include, de asemenea, porunca de a scoate ochiul care te sminteşte şi de a tăia mâna care te sminteşte şi îndemnul de a lăsa şi cămaşa celui care vrea să-ţi ia haina (rămânând, astfel, gol, întrucât se purtau doar două rânduri de haine). Întocmai ca paradoxul, hiperbola reprezintă o modalitate de a conferi concreteţe ideilor abstracte. Robinson are dreptate : pasajul nu se pronunţă nici pentru, nici împotriva pacifismului ca strategie politică.

Aparent, divorţul constituie o excepţie de la fapul că Iisus nu a oferit învăţături etice detaliate, lucru îndoielnic. Versetele-cheie de la Matei (10,1-12) ilustrează voinţa lui Dumnezeu în ceea ce priveşte căsătoria, lipsind orice referire directă la dreptul ecleziastic. La Matei (5,32 şi 19,9) este inclusă o precizare cu privire la divorţ : acesta nu este permis, cu excepţia cazurilor de *porneia*, termen tradus, de obicei, prin adulter. S-a discutat mult pe baza acestui text. În afara faptului că este puţin probabil ca Iisus să fi oferit detalii de comportament doar pentru o singură problemă, este clar că Matei îl înfăţişează în ipostaza de judecător al celor două şcoli rabinice, Hillel şi Shammai, rivale cu privire la motivele care justifică divorţul, ţinând cont de legea mozaică a Deuteronomului (24,1).

Ce-a de-a patra evanghelie ilustrează într-un mod aparte trăsăturile distinctive ale învăţăturii etice a lui Iisus. Nu se insistă asupra modului de comportare legat de probleme specifice. Accentul este pus pe provocarea radicală pe care Iisus o aduce, în comparaţie cu viziunea tradiţională. Totul este întuneric, exceptând lumina care Îl înconjoară şi care se transmite, prin El, ucenicilor Săi apropiaţi. Iniţial, iubirea reciprocă se limitează la ei, dar acest lucru este temporar, întrucât lumea trebuie salvată şi nu abandonată (17,20 şi urm.). Se insistă pe dovedirea iubirii prin cuvânt, voinţă şi faptă, aceasta fiind chiar o condiţie inerentă cunoaşterii (7,17). Paralela cu marxismul clasic a fost abordată de teologia recentă a eliberării : doar cei care susţin în mod activ cauza săracilor vor înţelege credinţa creştină. Iisus a opus standardele societăţii, celor ale Împărăţiei lui Dumnezeu, fapt ilustrat prin atitudinea faţă de săraci, eretici şi schismatici (samarinenii), cei lipsiţi de morală (desfrânatele şi soţii adulteri), cei compromişi din punct de vedere politic (vameşii), cei respinşi de societate (leproşii), cei marginalizaţi din punct de vedere social şi faţă de femei.

Care este înţelesul iubirii la care s-a referit Iisus când a spus că Vechiul Testament (Tora) poate fi redus la două porunci : „Să iubeşti pe Domnul, Dumnezeul tău, şi pe aproapele tău ca pe tine însuţi" (Mat. 22,34 şi urm.) ? Fără a face o analiză detaliată, este binecunoscut faptul că unicului cuvânt englezesc pentru iubire (*love*) îi corespund diferite cuvinte greceşti, *eros* (dorinţa de satisfacţie pe diverse planuri, al frumuseţii, al adevărului şi al bunătăţii), *philia* (prietenie) şi *agape*. Acesta din urmă era un cuvânt grecesc lipsit de semnificaţie, pe care creşinii l-au preluat pentru a exprima esenţa învăţăturii lui Iisus. Cele două tipuri de iubire nu sunt univoce, întrucât adorarea şi venerarea se aduc doar

lui Dumnezeu, nu şi aproapelui. Pe scurt, iubirea faţă de aproapele implică răspunderea pentru celălalt, nu în virtutea calităţilor sale cu totul deosebite, ci datorită umanităţii sale create după chipul lui Dumnezeu (Gen. 1,22). Ea nu depinde de afecţiunea firească a celui care iubeşte sau de atracţia naturală a celui iubit. Nu implică o atitudine reciprocă, ci capacitatea de a se pune în locul aproapelui. Nu se pune problema de ceea ce *tu* ai vrea dacă ai fi în locul aproapelui. Nu presupune acceptarea exploatării ; exploatarea de către semeni nu i-ar aduce acestuia nici un folos. Nu este vorba nici despre sacrificiul de sine ; ceea ce contează este serviciul făcut aproapelui şi nu pierderea pe care o presupune. Într-adevăr, este nevoie de o afirmare a sinelui. Cine se urăşte pe sine nu îşi poate iubi aproapele. Mândria, trândăvia şi îngrijorarea sunt duşmanii sinelui şi, astfel, ai iubirii de tip *agape*.

Când este vorba despre mai mult de două persoane, *agape* implică corectitudinea faţă de ceilalţi. Aspecte legate de justiţia privind corectitudinea şi distribuţia se regăsesc în Noul Testament, dar relaţia acesteia cu *agape* nu este prezentată în mod sistematic, deoarece Noul Testament nu este o scriere sistematică pe teme etice. Accentul se pune pe noua comunitate a Bisericii. A răspunde iubirii lui Dumnezeu prin iubirea aproapelui presupune existenţa unei comunităţi a iubirii, a unei frăţii a căinţei, a iertării şi a împăcării. Astfel, Noul Testament oferă o imagine detaliată a Bisericii, având o atitudine foarte critică atunci când aceasta nu se constituie în comunitatea dorită. Rămân deschise întrebările cu privire la justiţie. Să luăm ca exemplu doi părinţi care au doi copii, pe care îi iubesc la fel de mult ; deşi aceştia pot fi foarte diferiţi, părinţii trebuie să fie corecţi cu amândoi. Dacă aşa stau lucrurile în nucleul familial, este la fel de necesar şi mult mai dificil să adoptăm o atitudine corectă în cadrul colectivităţii din care facem parte. Acest lucru este valabil chiar şi pentru problemele legate de război. Dezbaterea scurtă a lui Toma din Aquino cu privire la elementele care stau la baza unei doctrine privind „războiul cel drept” se încadrează viziunii sale asupra iubirii. (*Summa Theologiae*, 2a, 2ae, q40, articolele 1-3.)

Relaţia dintre justiţie şi iubire este complexă, generând întrebări la care răspunde filosofia morală, cum ar fi aceea legată de obligaţiile sociale. Cel puţin trebuie spus că iubirea implică justiţia ; nu poate implica ceva mai prejos de justiţie, chiar dacă poate trece dincolo de aceasta. Altfel, degenerează în sentimentalism.

Deciziile de ordin etic necesită un anumit nivel de cunoaştere şi discernământ, o combinaţie între aptitudini şi receptivitate, mai degrabă decât apelul la iubire. Iubirea care nu este direcţionată în acest sens şi care se mulţumeşte cu „a dori binele” este iresponsabilă şi potenţial periculoasă. Unele dintre cele mai mari păcate împotriva iubirii au fost săvârşite de căre cei care „doreau binele”.

Tradiţia teologică luterană pune accentul în mod special pe iubirea gratuită şi continuă a lui Dumnezeu, pe graţia Sa divină, care nu depinde în nici un fel de meritele oamenilor. Astfel, se încearcă evitarea stării de mândrie umană, a unei religii bazate pe scrieri şi care consideră că poate câştiga acceptarea lui Dumnezeu, că o balanţă a faptelor meritorii reprezintă o condiţie de bază pentru „a fi corect cu Dumnezeu”, şi nu că viaţa creştină reprezintă un răspuns dat graţiei divine prealabile. Într-o operă modernă semnificativă, *Agape and Eros*, Anders Nygren ajunge să asemene oamenii unor tuburi sau canale prin care trece graţia divină către aproapele. Ceva nu este în regulă atunci când oamenii sunt

comparaţi cu nişte tuburi. Ei sunt chemaţi mai degrabă să se împărtăşească de iubirea reciprocă a lui Dumnezeu, care doreşte un răspuns de la aproapele, dar care nu renunţă când acesta nu vine. În acest sens, diferă de prietenie, care se caracterizează print-un nivel mai mare de reciprocitate şi poate suferi schimbări, având nevoie de *agape* pentru a se salva de la egocentrism. De asemenea, *erosul*, care poate trece de la nivelul instinctual al libidoului sexual la cele mai înalte nivele de aspiraţie, trebuie să fie poziţionat în contextul iubirii de tip *agape* pentru a se salva de la egocentrism.

Biserica a întâmpinat greutăţi în menţinerea acestui mod radical de a percepe iubirea. Se insistă pe modul de interpretare a afirmaţiilor radicale din Predica de pe munte (Mat. 5-7), o colecţie remarcabilă a învăţăturilor lui Iisus. Au existat mai multe abordări, toate având drept efect neutralizarea acestor elemente radicale şi aducerea lor în sfera moralei bunului-simţ. Potrivit uneia dintre ele, întrucât Iisus prevestea sfârşitul iminent al lumii, etica trebuia aplicată în scurtul timp rămas până la acesta. Dar, dat fiind că sfârşitul lumii nu a venit, nu înseamnă că acum etica este irelevantă. O altă abordare consideră elementele mai radicale ca fiind apanajul unui grup restrâns, al călugărilor, care depun jurăminte de sărăcie, castitate şi ascultare, şi care se constituie în Ordinul Călugăresc. Restul oamenilor trebuie să urmeze învăţăturile etice de bază, obligatorii pentru toţi. Cu alte cuvinte, *trebuie* să fim corecţi, însă *putem* sau nu să iubim. Este un fel de examen de absolvire al vieţii creştine. Această abodare pune căsătoria pe planul al doilea. Astăzi, Ordinul Călugăresc prosperă, iar pledoaria în favoarea sa se face rar pe această linie, chiar de către membrii săi. O altă abordare face o distincţie clară între sfera iubirii în cadrul Bisericii şi domeniul strict al justiţiei şi al ordinii lumeşti, iar alta susţine că învăţătura radicală a lui Iisus are scopul de a condamna păcatele şi de a preveni apariţia mândriei spirituale. Nici una dintre aceste abordări nu este satisfăcătoare. Elementele radicale ale eticii lui Iisus se constituie într-un corolar autentic al radicalităţii Împărăţiei lui Dumnezeu, cerându-ne să trecem dincolo de lupta necesară cu justiţia, în vederea desăvârşirii iubirii. Acest lucru reprezintă o provocare, întrucât cele mai mari păcate îşi trag seva din realizările morale, nu din cele mai obişnuite şi mai vizibile. Atât la nivel individual, cât şi colectiv, decăderea se hrăneşte cu realizarea morală, prima fiind cu atât mai mare cu cât cea de-a doua este mai semnificativă. Germania nazistă reprezintă cel mai bun exemplu în acest sens. Astfel, se pune întrebarea dacă există un sens în cadrul acestei etici radicale, pe care îl ignorăm cu desăvârşire. Nu ar fi mai potrivită o etică mai puţin drastică şi mai practică ? Această întrebare este pusă frecvent în vremurile noastre de căre adepţii altor credinţe, cum ar fi evreii şi musulmanii.

Unul dintre primii scriitori evrei care au făcut eforturi constante pentru a depăşi polemicile şi persecuţiile de-a lungul secolelor şi pentru a adopta o nouă perspectivă cu privire la Iisus a fost Joseph Klausner (1925). El a avut câţiva adepţi. Acest lucru a constituit o schimbare remarcabilă. În acelaşi timp, creştinismul a conştientizat originea evreiască a lui Iisus. Klausner consideră că întreaga învăţătură etică a lui Iisus are izvoare evreieşti, fără a fi exprimate ca atare. Oricum, aceasta este o etică potrivită timpurilor lui Mesia şi imposibilă în afara lor. Dezbină familia, ignoră justiţia şi ar distruge stabilitatea socială. Mai mult decât atât, a fost ignorată de către toţi, cu excepţia preoţilor şi a pustnicilor ; şi în umbra sa, orice răutate şi viciu au înflorit. Cu cât este

mai bună etica iudaică, mai practică ! De pildă, rabinii ar fi fost de acord cu Iisus cu privire la faptul că „Sabatul a fost făcut pentru om, iar nu omul pentru Sabat" (Mc. 2,27), însă ei doreau instituirea unei reguli care să le ofere permisiunea de a le încălca pe cele ale Sabatului, regulă pe care Iisus nu a dat-o. Şi nu pentru că viaţa poate fi trăită în absenţa unor reguli sau coduri, improvizând, ci pentru că etica lui Iisus se situează într-o altă dimensiune, căutând mereu o expresie adecvată pentru *agape*, pe măsura depăşirii anumitor forme ale acesteia.

Creştinii oferă două replici acestor acuzaţii. În primul rând, faptul că Iisus nu a dat indicaţii etice detaliate reprezintă un aspect pozitiv, căci, altfel, am încerca mereu să le atribuim diverselor culturi în continuă schimbare, ceea ce ar implica o exegeză sinuoasă. Al doilea argument, mult mai important, accentuează relevanţa unei etici imposibile, al cărei sens este acela de a ne arăta că răsplata iubirii constă într-o aprofundare a acesteia, astfel încât cei pe care îi considerăm „cei mai sfinţi" sunt aceia conştienţi de prăpastia care există în viaţa lor, între ceea ce *este* şi ceea ce *ar trebui să fie* aceasta ; ceea ce nu înseamnă că aceştia exagerează, ci că înţeleg mai bine natura inepuizabilă a iubirii.

O astfel de perspectivă are menirea de a îndemna la acţiune, atât la nivel personal, cât şi social, nefiind un surogat pentru o altă lume pretinsă (concept care diferă de acela al speranţei în viaţa de dincolo, ca parte integrantă a modului în care Iisus percepe destinul uman). Parafrazând spusele oarecum prozaice ale unui exeget actual al Noului Testament, etica creştină nu oferă un corp de legi nici pentru individ, nici pentru societate, ci creează o tensiune ce are drept rezultat schimbarea (Manson, 1943).

Acesta ar fi mecanismul de funcţionare a lucrurilor. Care era perspectiva primilor creştini asupra lui ? Cel mai bun martor în acest sens este Sfântul Apostol Pavel ; ultimii ani din viaţa sa au dus la apariţia creştinismului postapostolic şi la scrierea ultimelor cărţi ale Noului Testament.

iii. Sfântul Apostol Pavel

Sfântul Apostol Pavel este o figură controversată datorită dezbaterilor în care a fost implicat şi disputelor care l-au avut drept subiect, mai ales în perioada reformei. Datorită formaţiei sale fariseice şi a dezicerii de aceasta, el nu poate fi plasat în afara sferei care defineşte comunitatea creştină ca fiind opusă iudaismului, în special după căderea Ierusalimului în anul 70 d.Hr. Pe atunci, numărul evreilor care făceau parte din comunitatea creştină era redus. Iudaismul şi creştinismul admirau acelaşi tip de caracter, astfel încât creştinismul a atras evrei în rândurile sale, întrucât promova virtuţile iudaismului, cu excepţia circumciziei şi a normelor legate de alimentaţie. Linia dominantă ce caracterizează prezentarea evanghelică a controverselor lui Iisus cu fariseii nu trebuie considerată ca fiind exhaustivă ; într-adevăr, relaţia ne este prezentată ca fiind pozitivă. Fariseii nu alcătuiau o partidă uniformă. În efortul de a găsi şi de a urma calea lui Dumnezeu, ei se bazau pe argumente, asupra cărora nu se pronunţa o hotărâre finală ; opiniile minoritare continuau să fie exprimate, ca parte din tradiţie. Unii farisei corespundeau imaginii evanghelice, dar era o batjocură la adresa creştinismului să spui că toţi

erau mulţumiţi de o religie care presupunea respectarea unor norme morale de ordin exterior pentru a asigura recunoaşterea valorii morale în faţa lui Dumnezeu, având în vedere că Iisus analiza motivele de ordin interior. Această batjocură a fost intensificată de lupta lui Luther împotriva catolicismului medieval tîrziu, atribuit adesea şcolii fariseice. Atunci, în ce consta diferenţa dintre Iisus şi diferitele partide iudaice, în special cel al fariseilor ? În primul rând, acestea erau exclusiviste şi în al doilea rând, modul în care înţelegeau nivelul şi profunzimea iubirii nu era suficient de radical. În ceea ce îl priveşte pe Sfântul Apostol Pavel, el a fost un gânditor complex şi încă se mai discută pe marginea acestor aspecte, fără a se fi ajuns însă la o rezolvare a lor.

Oricum, este clar că Sfântul Apostol Pavel a înţeles faptul că baza eticii lui Iisus constă într-un răspuns de bucurie adus generoasei graţii divine. „Fără plată aţi primit, fără plată să daţi" (Mat. 10,8). Împărăţia lui Dumnezeu, aşa cum este prezentată în primele trei evanghelii, este considerată în epistolele Sfântului Apostol Pavel ca noua viaţă întru Hristos, pe care o percepea ca pe o experienţă colectivă. O exprimare tipică este : „Noi, care suntem mulţi, alcătuim un singur trup în Hristos" (Rom. 12,5). „Legea lui Hristos" este Însuşi Hristos (Rom. 10,4). Împărăţia lui Dumnezeu este atât o realitate actuală, cât şi un ferment de-a lungul istoriei (Rom. 14,7), care se va manifesta în toată măreţia sa (1 Cor. 15,24 ; 15,50). Iubirea reprezintă piatra sa de temelie. Caracteristicile iubirii sunt prezentate la 1 Corinteni 13, care se aseamănă oarecum unei diatribe stoice, dar al cărei spirit este diferit. Iisus constituie modelul pentru acest pasaj. Sfântul Apostol Pavel nu citează în mod direct evenimente din viaţa Sa, presupunând că acestea sunt cunoscute ascultătorilor şi cititorilor din referirile scurte cu privire la naşterea, învăţătura, răstignirea, îngroparea şi Învierea Sa. El presupune că primele congregaţii creştine ştiu din proprie experienţă că lucrarea lui Hristos a dus la o revărsare a Duhului lui Dumnezeu, care a îndepărtat barierele dintre oameni ; dintre evrei şi neevrei, bărbaţi şi femei, sclavi şi oameni liberi. El foloseşte această premisă împărtăşită pentru a-i mustra atunci când se abat de la realitatea amintită. La Romani 13 el prezintă etica creştină ca pe o etică a iubirii.

Mai mult, ceea ce face ca Sfântul Apostol Pavel să fie foarte important pentru noi este faptul că el este primul creştin despre care ştim că a fost chemat să prezinte modul în care înţelegea etica creştină, pentru a rezolva diverse probleme apărute în cadrul comunităţilor creştine, cum este cazul delegaţiei Corintenilor care îi pune diverse întrebări legate de căsătorie, la care el răspunde în 1 Corinteni 7. În aceste discuţii, apostolul mărturiseşte uneori, aşa cum ne-am aştepta, că nu i se convertise fiecare parte a minţii, astfel încât să înţeleagă toate implicaţiile noii sale credinţe. Unele dintre propriile învăţături cu privire la femei sunt incompatibile cu convingerile sale cele mai bune. Biserica şi-a considerat prea des instrucţiunile drept o regulă cu caracter permanent, astfel încât, pentru a da un exemplu banal, datorită pasajului de la 1 Corinteni 12,5 şi urm., a fost posibil de-abia în secolul acesta ca femeile să intre în biserică fără să-şi acopere capul. Sfaturile lui trebuie plasate în contextul situaţional al primelor comunităţi creştine din secolul I d.Hr. Aşteptarea sa cu privire la sfârşitul iminent al lumii a influenţat sfaturile legate de căsătorie. Oricum, a avut o atitudine hotărâtă în a-i îndemna pe creştini să-şi continue viaţa şi munca cotidiană, întrucât timpul este scurt, şi nu să aştepte sfârşitul cu

braţele încrucişate. Până la sfârşitul secolului I, Biserica şi-a schimbat radical punctul de vedere (deşi există astfel de concepţii şi în ziua de astăzi). Ce-a de-a patra evanghelie reinterpretează venirea lui Hristos şi sfârşitul lumii ca pe un dar al Duhului Sfânt. Din punct de vedere cosmic, Sfântul Apostol Pavel a acceptat perspectiva comună potrivit căreia există o forţă mai presus de om care îi influenţează viaţa (deşi slăvitul Hristos le-a diminuat puterea). Aceste idei trebuie transpuse într-o sociologie realistă. Cât despre puterile pământeşti, creştinii nu aveau dreptul să modifice instituţiile umane sau să influenţeze politica publică. În această situaţie, Sfântul Apostol Pavel adoptă o poziţie favorabilă faţă de Imperiul Roman păgân, al cărui cetăţean era mândru să fie şi căruia era îndreptăţit să-i fie recunoscător. Abolirea sclaviei nu ocupă un loc în analiza sa, deşi el indică modul în care creştinii pot transcende structurile acesteia (vezi Epistola către Filimon). Pe scurt, în virtutea credinţei sale în Împărăţia lui Hristos, el a oferit oamenilor apăsaţi de teama schimbării, cu o soartă guvernată de planete, o siguranţă a prezentului şi o speranţă în viitor.

Problema creştinilor de la sfârşitul primului secol, şi a tuturor creştinilor de atunci încoace, a fost aceea de a menţine rigoarea radicală a eticii evanghelice, în absenţa aşteptării sfârşitului iminent. Existenţa continuă a bisericilor locale a generat un număr de probleme tipice, în special legate de căsătorie şi de familie. În ultimele cărţi ale Noului Testament regăsim coduri de conduită, adesea preluate din etica grecească şi impregnate cu un caracter creştin prin clarificări de natură biblică. Exemplele se regăsesc la Coloseni (3,18 – 4,1), Efeseni (5,12 – 6,9), 1 Petru (2,11 – 3,12 ; 5,1 – 5), Tit (2,1 – 3,2) şi 1 Timotei (2,1 – 6,19). Tonul emoţional, cât şi conţinutul faţă de primele scrisori diferă ; se pune accentul pe pietate şi perseverenţă, iar iubirea devine o virtute într-o listă cu alte virtuţi. Nu există motive pentru a nu fi de acord ca normele de conduită să acopere situaţii standard, cu condiţia ca atmosfera radicală a evangheliei să fie menţinută. Oricum, o parte dintre acestea s-au pierdut. Biserica renunţă prea uşor în condiţiile orânduirii sociale şi politice respective. O trăsătură nefericită a unora dintre coduri este accentul pus pe obligaţiile celor „inferiori” faţă de cei „superiori”, a soţiilor faţă de soţi, a copiilor faţă de părinţi şi a sclavilor faţă de stăpâni, în lipsa unui accent similar pe obligaţiile celor superiori. O astfel de etică a răbdării şi a supunerii nu este potrivită pentru lumea de astăzi, din ce în ce mai conştientă de responsabilitatea individuală şi de nevoia unor structuri sociale care să o încurajeze sau să o facă posibilă în situaţiile de opresiune.

Totuşi, persecuţiile periodice nu au îngăduit Bisericii să renunţe prea uşor, o astfel de atitudine regăsindu-se în ultimele scrieri ale Noului Testament. Aceasta ia forma unei reacţii riguroase îndreptate împotriva conformismului, prin intermediul unor referiri la păcate care nu pot fi iertate. Nu ştim care era „păcatul de moarte” de la 1 Ioan 5,16 (poate apostazia), însă ni se interzice să ne rugăm pentru cei care îl săvârşesc. În Epistola către Evrei există trei referiri la păcate care nu pot fi iertate (6,4-6 ; 10,26-31 ; 12,16 şi urm.), în timp ce Revelaţia nu consideră deloc că aceia care suferă pedepsele înspăimântătoare din viziunile lui Ioan se vor căi, neexistând nici o speranţă în acest sens ; mai degrabă, se bucură de pedepsirea lor. Aceste două tendinţe au continuat. Conformismul în Biserică, mai ales după „convertirea” lui Constantin, cum se spune de obicei – nu se ştie în ce

măsură folosea creştinismul ca pe o armă în luptele sale politice –, a condus la reacţia dură a Părinţilor deşertului şi apoi la începuturile obştei călugăreşti şi la dublul etalon al îndemnului la perfecţiune şi al preceptelor. Astfel, până la sfârşitul perioadei Noului Testament, tensiunea creatoare generată de Hristos s-a descompus în elemente disparate, deşi a rămas mereu o sursă a înnoirii în Biserică, încurajând schimbarea.

iv. Critici la adresa eticii creştine

Problemele privind trecerea de la Biblie la lumea modernă continuă să fie cercetate, la fel ca diversele tradiţii legate de aspectele etice dezvoltate pe parcursul istoriei creştine. Între acestea, este de menţionat includerea dreptului natural în etica creştină (vezi capitolul 11, „Etica Evului Mediu şi a Renaşterii” şi capitolul 13, „Dreptul natural”).

Este necesar să menţionăm câteva dintre criticile contemporane care se aduc, de obicei, eticii creştine.

1) Etica creştină este intolerantă şi alimentează intoleranţa. Există multe dovezi în sprijinul acestei acuzaţii. Toate tradiţiile confesionale majore s-au atacat reciproc. Într-adevăr, doar la Conciliul Vatican II (1962-1965) Biserica Romano-Catolică a abandonat, în cele din urmă, poziţia conform căreia „greşeala nu are drepturi”. Antisemitismul a fost o boală majoră a creştinătăţii (şi nu numai). Ideea de toleranţă s-a infiltrat în lumea „creştină” în mare parte datorită influenţei acelora care erau îngroziţi de intoleranţa creştină, iar creştinii au învăţat să distingă toleranţa de o indiferenţă faţă de adevăr prin intermediul toleranţei sceptice a unui om precum Voltaire. Întotdeauna au existat creştini care au înţeles acest lucru. Lecţiile amare ale secolului nostru i-au acordat importanţa cuvenită.

2) Etica creştină este imorală, întrucât operează cu un sistem de recompense (raiul) pentru un comportament corect şi ameniţări (iadul) pentru unul greşit ; nu se bazează pe ideea de a acţiona corect pentru simplul fapt că este corect şi nu pentru oricare alt motiv. Aspectul legat de recompense a fost deja menţionat şi argumentat (vezi capitolul 14, „Etica lui Kant”).

3) În loc să ducă la împlinirea de sine, etica creştină are un caracter represiv. Majoritatea analizelor psihologice moderne cu privire la dezvoltarea umană consideră drept normă etică atitudinea altruistă, autonomă. Nu se consideră însă că religia creştină poate crea această atitudine, întrucât impune un comportament defensiv şi restrictiv şi un conformism social inactiv. Acest aspect are legătură cu o altă critică.

4) Etica creştină menţine oamenii la un nivel imatur, deoarece conduce la stocarea reacţiilor morale, indiferent de circumstanţe. Nu permite oamenilor să înveţe din experienţă. Mulţi oameni imaturi sunt „religioşi”. În cazul cel mai rău, etica creştină a avut acest efect în mod sigur, iar în cel mai bun, efectul a fost cel invers ; la fel şi în ceea ce priveşte învăţătura tradiţională despre conştiinţă. Conform acesteia, raţiunea stă la baza raţionamentelor morale, iar conştiinţa reprezintă numele atribuit puterii de a raţiona şi de a discerne, care influenţează problemele de ordin moral. Acest lucru este atât de important pentru integritatea persoanei, încât, conform învăţăturii, „glasul conştiinţei

trebuie ascultat întotdeauna”. Aceasta nu implică, însă, infailibilitatea conştiinţei sau mai multă siguranţă decât aceea oferită de însuşi caracterul nesigur al deciziilor de ordin etic. Învăţătura este însoţită de un îndemn la formarea unei conştiinţe informate şi atente, prin integrarea în comunitatea creştină şi utilizarea resurselor menţionate în vederea educării ei. Diferenţele dintre viziunile creştinilor asupra aspectelor de ordin etic decurg adesea din valoarea diferită ataşată acestor surse. Uneori, această învăţătură ar fi condus la înlocuirea providenţei divine cu propriile raţionamente. Alteori, conştiinţa a fost considerată „vocea lui Dumnezeu” în interiorul sinelui, dar problemele şi pericolele datorate acestui fapt, precum şi oricărei forme de intuiţionism, sunt evidente. (Despre intuiţionism, vezi capitolul 36, „Intuiţionismul” şi capitolul 40, „Prescriptivismul universal”.) Odată cu înfruntarea complexităţii vieţii morale, învăţătura tradiţională despre conştiinţă presupune un mod de viaţă creştin, sănătos, creator şi plin de speranţă.

Printre atitudinile creştinilor privind etica creştină, se pune un accent puternic, deşi nu universal, pe demnitatea persoanei umane, pe realitatea şi universalitatea Bisericii, existând o preocupare pentru contribuţia acesteia la menţinerea solidară a umanităţii într-o lume pluralistă. Creştinismul nu trebuie să contribuie la diviziunea acesteia, ci să exercite o influenţă tămăduitoare. Aceste convingeri intră în conflict cu „individualismul posesiv”, care a avut o influenţă majoră asupra cercurilor occidentale în ultima parte a secolului XX. În unele cercuri, acesta a generat o versiune proprie a eticii creştine, care însă nu este acceptată de majoritatea adepţilor contemporani ai eticii creştine, numărându-se printre ei, în mod sigur, şi cei aflaţi sub influenţa mişcării ecumenice. Acordarea de prioritate nevoilor celor sărmani a căpătat o importanţă din ce în ce mai mare. Aceste două aspecte, preocuparea pentru unitatea omenirii şi „acordarea priorităţii nevoilor celor săraci” marchează sfârşitul procesului de integrare a eticii creştine în sfera Bisericii şi a statului, ceea ce a caracterizat creştinătatea de-a lungul secolelor.

Referinţe

Aquino, Toma din : *Summa Theologiae.*
Butler, S. : *The Way of All Flesh* (Londra : 1903) ; (Harmondsworth : Penguin, 1947).
Eliot, T.S. : *Murder in the Cathedral* (Londra : Faber & Faber, 1935).
Klausner, J. : *Jesus of Nazareth* (Londra : Allen & Unwin, 1925).
Manson, W. : *Jesus the Messiah* (Londra : Hodder & Stoughton, 1943).
Niebuhr, H.R. : *Christ and Culture* (New York : Harper & Brothers, 1951).
Nygren, A. : *Agape and Eros* (Londra : SPCK, 1953).
Pascal, B. : *Lettres Provinciales* (Paris : 1656) ; (Harmondsworth : Penguin, 1967).
Robinson, R. : *An Atheist's Values* (Oxford : Clarendon Press, 1964).

Bibliografie suplimentară

Beach, W. şi Niebuhr H.R. (coord.) : *Christian Ethics : Sources of the Living Tradition* (New York : Ronald Press, 1955).

D'Arcy, M.C. : *The Mind and Heart of Love* (Londra : Faber and Faber, 1946).
Donnelly, J. şi Lyons, L. (coord.) : *Conscience* (New York : Alba House, 1973).
Furnish, V.P. : *The Love Commandment in the New Testament* (Nashville, Tenn. : Abingdon Press, 1972).
Le Roy Long Jr., E. : *A Survey of Christian Ethics* (New York : Oxford University Press, 1967).
Le Roy Long Jr., E. : *A Survey of Recent Christian Ethics* (New York : Oxford University Press, 1982).
Macquarrie, J. şi Chlidress, J. (coord.) : *A New Dictionary of Christian Ethics* (Londra : S.C.M. Press, 1986).
Nelson, E.E. (coord.) : *Conscience : Theological and Psychological Perspectives* (New York : Newman Press, 1973).
Oppenheimer, H. : *The Hope of Happiness : a Sketch for a Christian Humanism* (Londra : S.C.M. Press, 1983).
Outka, G. : *Agape* (New Haven, Conn. : Yale University Press, 1972).
Ramsey, I.T. (coord.) : *Christian Ethics and Contemporary Philosophy* (Londra : S.C.M. Press, 1966).
Robinson, N.H.G. : *The Groundwork of Christian Ehics* (Londra : Collins, 1971).
Smart, Ninian : *The Phenomenon of Christianity* (Londra : Collins, 1979).
Thielicke, H. : *Theological Ethics* (vol.1), *Foundations* (vol. 2), *Politics* (Londra : E.T. A. & C. Black, 1968 şi 1969).

— 9 —

Etica islamică

Azim Nanji

i. Introducere

Islamul este cea mai recentă dintre principalele religii ale lumii, aparţinând familiei credinţelor monoteiste, care include, de asemenea, iudaismul şi creştinismul. De la începuturile sale, acum 1400 de ani, în teritoriul actualei Arabiei Saudite aceasta s-a dezvoltat şi extins pentru a atinge aproape un miliard de aderenţi, din toate colţurile lumii. Cu toate că majoritatea acestora, numiţi musulmani, se regăsesc în Africa şi în Asia (cuprinzând şi republicile asiatice din Uniunea Sovietică şi din nord-vestul Chinei), s-a observat o creştere substanţială a numărului de musulmani care trăiesc în cele două Americi, Australia şi Europa în ultimul sfert al secolului XX. Mai recent, diferitele state-naţiuni şi comunităţi care constituie comunitatea (*ummah*) musulmană globală îşi exprimă nevoia, de intensitate variată, de a relaţiona moştenirea islamică cu problemele de identificare naţională şi culturală. În momentul în care acest fenomen s-a asociat cu reacţii şi conflicte naţionale şi internaţionale, el a cauzat confuzii şi neînţelegeri cu privire la rolul islamismului. De aceea, este foarte important a se efectua o incursiune istorică în modul în care s-a format întregul spectru al valorilor islamice şi al premiselor lor morale şi etice, pentru a putea aprecia diversitatea moştenirii islamice în ceea ce priveşte gândirea şi modul de viaţă etic.

ii. Începuturi şi dezvoltare: valori fundamentale

Normele şi premisele care au caracterizat credinţa şi acţiunile în Islam au două surse de inspiraţie fundamentale. Prima este de natură scripturală şi cuprinde mesajul dezvăluit de către Dumnezeu profetului Mahomed (†632), înscris în Coran. Cel de-al doilea cuprinde exemplificarea acelui mesaj, structurat în modelul de conduită perceput de Profet, acţiunile, zicalele şi normele sale, numite colectiv *Sunnah*. Musulmanii consideră Coranul ultima dintr-o serie de revelaţii acordate omenirii din partea lui Dumnezeu, iar

Sunnah drept proiecţia istorică a unei existenţe umane inspirate şi ghidate de către divinitate, individualizată în persoana profetului Mahomed, considerat şi ultimul din seria mesagerilor lui Dumnezeu.

Regretatul Fazlu Rahman, renumit savant în gândirea islamică la University of Chicago şi gânditor musulman modern, susţinea că, în faza sa iniţială, islamismul a demarat ca o preocupare raţională şi morală profundă de a reforma societatea, şi că această intenţionalitate morală a fost concepută în aşa fel încât să încurajeze un angajament faţă de raţionalizare şi discurs raţional. Ca şi alte tradiţii religioase, în special creştinismul şi iudaismul, islamismul, indentificase cu precizie semnificaţia sursei autorităţii morale pentru a răspunde la întrebarea : „Ce trebuie şi ce nu trebuie făcut ?”. Dumnezeu, în afară de a dezvălui omenirii voinţa sa, o îndeamnă să folosească raţiunea în dezlegarea revelaţiei. O parte a acestei investigaţii raţionale i-a determinat pe musulmani să elaboreze reguli pentru un comportament etic şi principii care să constituie baza acestora. Pe parcursul timpului, relaţia dintre Coran şi viaţa Profetului, considerată un model de comportament, va fi, la rândul său, elaborată pentru a extinde cadrul în care valorile şi obligaţiile puteau fi identificate. Procesul de determinare şi elaborare totuşi a presupus aplicarea raţionamentului uman, iar această interacţiune permanentă între raţiune şi revelaţie, potenţialul celei dintâi şi limitele celei de-a doua, a fost cea care a oferit baza pentru formalizarea expresiilor gândirii etice în Islam.

Într-unul dintre capitolele Coranului, intitulat Criteriul (*Furqan* : Sura 25), revelaţia – pentru întreaga omenire – devine punctul de referinţă în distingerea binelui de rău. În acelaşi capitol, sunt citate exemple din profeţii biblici şi rolul de mediatori pe care îl deţineau între cuvântului lui Dumnezeu şi societăţile lor. Asemenea iudaismului şi creştinismului, începuturile islamismului se regăsesc în ideea că porunca divină este fundamentul pentru stabilirea ordinii morale prin străduinţa omului (vezi capitolul 46, „Cum ar putea etica să depindă de religie ?”). În alte părţi din Coran, acelaşi termen indică conceptul unei moralităţi revelate, care prezintă umanitatea cu o distincţie clară între bine şi rău, fapt care nu este un subiect al vicisitudinii umane. Creând din voinţa divină un fundament pentru elaborarea unui cod moral, oamenilor li se acordă o oportunitate de a răspunde prin dezvoltarea unei conştiinţe raţionale care să poată susţine validitatea revelaţiei. Deci, acţiunea umană poate porni de la o bază mai extinsă dacă raţiunea, ca rezultat al revelaţiei, este aplicată pentru a elabora criterii în vederea cuprinderii tuturor acţiunilor şi deciziilor umane. Aceste teme sunt expuse în povestea coranică a creării lui Adam şi a întoarcerii sale.

Adam, primul om, se distinge de îngerii existenţi, care sunt rugaţi să se închine în faţa sa, în virtutea capacităţii sale divine de „a numi lucruri”, să conceapă cunoaşterea capabilă a fi descrisă lingvistic şi deci codificată, o aptitudine inaccesibilă îngerilor, văzuţi drept fiinţe unidimensionale. Această capacitate creativă implică, totuşi, obligaţia de a nu depăşi limitele impuse. În Coran, Satana întruchipează excesul, având în vedere faptul că respectă porunca lui Dumnezeu de a-l slăvi şi a se închina în faţa lui Adam. În timp, nici Adam nu reuşeşte să respecte limitele impuse şi îşi pierde statutul onorabil, pe care va trebui să îl recupereze prin lupte şi prin depăşirea slăbiciunilor de pe pământ,

arenă care permite alegeri şi acţiuni. În final, el îşi recuperează statutul, recunoscând capacitatea de întoarcere la cursul bun al lucrurilor prin înţelegerea raţională a eşecului său şi depăşind nevoia de a înlătura raţiunea şi de a testa limitele impuse de porunca divină. Povestea lui Adam reflectă întregul potenţial al binelui şi al răului deja existent în fiinţa umană şi nesfârşita saga a reacţiei umane în faţa revelaţiei divine pe tot parcursul istoriei. Aceasta exemplifică lupta permanentă din sânul umanităţii pentru a descoperi calea spre acţiuni echilibrate şi spre supunerea în faţa criteriilor divine. În acest sens, cuvântul *islam* înseamnă revelaţia originară, pretinzând supunere pentru a atinge echilibrul, iar un *musulman* este cel care caută să atingă, prin acţiunile sale, acel echilibru atât în viaţa personală, cât şi în societate.

Calitatea umană care cuprinde conceptul de valoare etică ideală în Coran este inclusă în termenul *taqwa*, care apare în text, sub diferite forme, de peste două sute de ori. Acesta reprezintă, pe de-o parte, fundamentul acţiunilor umane, iar pe de altă parte, semnifcă conştiinţa care determină fiinţele umane să fie responsabile în faţa lui Dumnezeu şi a societăţii. Aplicat într-un context universal mai extins, *taqwa* devine simbolul etic universal al unei comunităţi cu adevărat morale :

> O, umanitate ! Te-am creat din bărbat şi femeie şi te-am organizat în grupuri diferite pentru a ajunge să vă cunoaşteţi – cei mai nobili dintre voi, în ochii lui Dumnezeu, sunt cei care posedă *taqwa*. (49,11-13)

Mai exact, adresându-se primilor musulmani, Coranul se referă la aceştia ca la „o comunitate a căii de mijloc care este martoră în faţa umanităţii, aşa cum Mesagerul (adică Mahomed) este un martor pentru voi” (2,132).

Ummah sau comunitatea musulmană este văzut drept instrumentul cu ajutorul căruia idealurile şi poruncile coranice sunt traduse la nivel social. Indivizii devin împuterniciţii prin care se îndeplineşte în viaţa personală o viziune morală şi spirituală. Coranul afirmă dimensiunea dublă a vieţii umane şi sociale – materiale şi spirituale –, dar aceste aspecte nu sunt văzute în termeni conflictuali, ţelurile spirituale nu ar trebui să predomine într-un mod în care aspectele materiale ale vieţii să fie subapreciate. Coranul, recunoscând complementaritatea celor două, susţine relevanţa conduitei şi a aspiraţiilor umane, ca acte de credinţă în contextul uman, social şi cultural. În acest sens, poate fi cel mai bine înţeleasă ideea că islamismul cuprinde un mod de viaţă total.

Acest aspect se poate exemplifica prin accentul pus de Coran pe etica corectării nedreptăţilor existente în viaţa economică şi socială. De exemplu, indivizii sunt încurajaţi să îşi cheltuie averea şi efortul pe :

1) familie şi rude ;
2) orfani ;
3) săraci ;
4) vagabonzi ;
5) nevoiaşi ;
6) eliberarea sclavilor.

Astfel de acţiuni sunt cele care definesc responsabilitatea unui musulman de a dobândi o conştiinţă socială şi de a împărţi resursele individuale şi comune cu cei mai puţin privilegiaţi. Aceste obligaţii sunt incluse în Coran în datoria de *zakat*, un termen care semnifică „dăruirea", „virtutea", „creşterea" şi „purificarea". De-a lungul timpului, acesta a devenit un act obligatoriu, asimilat în cadrul pilonilor ritualici ai credinţei, care includ rugăciunea, postul şi pelerinajul. Coranul a căutat să abolească practicile cămătăreşti din cadrul comunităţii mercantile din Mecca şi Medina, stigmatizându-le, deoarece acestea reflectau lipsa unei etici a muncii şi exploatarea nedreaptă a celor nevoiaşi.

La nivel social, accentul pus de Coran asupra familiei include şi o preocupare pentru îmbunătăţirea statutului femeii, prin abolirea practicilor preislamice, cum ar fi pruncuciderea fetelor, şi acordarea de noi drepturi acestora. Printre acestea, putem aminti dreptul de a deţine proprietăţi, de a moşteni, de a se căsători şi de a divorţa, dacă era cazul, de a-şi păstra zestrea. Poligamia, pluralitatea soţiilor, a fost normată şi restricţionată, astfel încât un bărbat avea dreptul la cel mult patru neveste, doar dacă acesta era capabil să le trateze în mod egal. Din punctul de vedere al tradiţiei, musulmanii au înţeles această practică, în contextul secolului al VII-lea, la fel cum au înţeles că trebuie să deţină flexibilitatea necesară pentru a răspunde diversităţii sociale şi culturale, determinate de expansiunea Islamului. Totuşi, unii musulmani moderni, continuă să creadă că direcţia reformei coranice era orientată înspre monogamie şi susţinerea unui rol public al femeilor. Tot ei consideră că dezvoltarea şi frecvenţa obiceiurilor şi a practicilor de retragere şi doliu al femeilor era rezultatul tradiţiilor locale, care, ocazional, deveneau antitetice cu spiritul de emancipare al femeilor imaginat în Coran.

Având în vedere faptul că musulmanii au fost privilegiaţi de Coran drept „cea mai bună comunitate", al cărei rol era de a propovădui binele şi de a preveni răul, misiunea profetului Mahomed, ca şi aceea a altor profeţi mai vechi, era crearea unui stat drept, predestinat de divinitate. Lupta pentru atingerea acestui scop i-a împins pe musulmani la războaie, iar termenul din Coran care exprimă acest efort ca un întreg este *jihad*. De multe ori tradus într-un mod simplist şi eronat drept „războiul sfânt", jihadul are o conotaţie mult mai vastă, care include lupta cu mijloace paşnice, cum ar fi predicarea, educarea, iar într-un sens mai personal şi interiorizat, lupta pentru purificarea sinelui. Când se referă la apărarea armată într-un război dus în mod corect, Coranul specifică condiţiile pentru război şi pace, pentru tratamentul prizonierilor şi rezolvarea conflictului, subliniind faptul că scopul principal al cuvântului lui Dumnezeu este acela de a invita şi de a conduce poporul înspre „căile păcii".

Odată cu apariţia statului musulman, s-a manifestat şi necesitatea stabilirii tipurilor de relaţii şi a atitudinilor faţă de cei care nu erau musulmani şi care aveau tradiţii scripturale similare, în special evreii şi creştinii. În Coran, aceştia sunt numiţi „Poporul Cărţii". În cazul în care ei ar fi trăit printre musulmani, ca subiecţi, trebuia să li se acorde un statut „protejat", stabilit de comun acord. Ei ar fi trebuit să plătească impozitul pe cap de locuitor, iar proprietatea lor privată şi religioasă, legea şi practicile lor religioase urmau să fie protejate. Cu toate acestea, nu aveau voie să atragă prozeliţi dintre musulmani. Deşi recunoaşte existenţa unei particularităţi a comunităţii musulmane şi statutul superior al acesteia, Coranul încurajează respectul pentru diversitate în

societatea umană, dorind ca scopurile morale comune să fie superioare atitudinilor antagonice şi separatiste:

> Am lăsat pentru fiecare comunitate o Lege şi un Cod de Conduită. Dacă ar fi vrut, Dumnezeu v-ar fi putut face o singură comunitate, dar El vrea, mai degrabă, să vă încerce prin ceea ce vi s-a dat. Deci, trăiţi unul cu altul în bunătate şi virtute morală. (5,48)

Necesitatea congruenţei între imperativul moral divin şi viaţa pământească este reflectată în tradiţia profetică păstrată, percepută ca o explicaţie şi o confirmare a valorilor şi a poruncilor coranice. Scrierea momentelor din viaţa Profetului, vorbele, acţiunile şi obiceiurile sale au ajuns să reprezinte, pentru musulmani, un model atemporal de conduită cotidiană. Acesta presupunea şi un rol autoritar în explicarea şi completarea Coranului. Caracterul său, lupta, mila şi eventualul său succes, i-a determinat pe musulmani să vadă rolul lui Mahomed drept paradigma şi pecetea profeţiei. Există o bogată tradiţie a poemelor de slăvire a Profetului în toate limbile vorbite de musulmani, fapt care întăreşte atât angajamentul acestora de a întrece comportamentul său, cât şi sentimentul de afinitate şi iubire pentru el şi familia sa. Pentru musulmani, mesajul din Coran şi exemplul vieţii Profetului rămân inseparabil legate, de-a lungul istoriei, ca paradigme ale comportamentului moral şi etic. Acestea au constituit apoi baza care le-a facilitat gânditorilor musulmani dezvoltarea instrumentelor legale care să cuprindă imperative morale. Elaborarea dreptului va duce la o codificare a normelor şi a statutelor care au dat naştere conceptului de lege islamică, cunoscută sub numele de *Shari'a*. Printre formele care s-au dezvoltat pentru a se ocupa de imperativele morale sunt şi diversele şcoli de drept din Islam, care, prin intermediul disciplinei legale *fiqh* (jurisprudenţa), au elaborat coduri legale care să cuprindă interpretări specifice ale modului în care musulmanii ar trebui să răspundă poruncilor lui Dumnezeu în viaţa cotidiană.

În paralel cu dezvoltarea căilor legale, s-a dezvoltat şi o serie de ipoteze morale care articulau valorile etice, generate de o concepţie mai speculativă şi mai filosofică cu privire la conduita umană ca răspuns la Coran şi la viaţa Profetului. În ciuda unor opinii generale, anumite grupări din Islam, precum şi unele şcoli de drept, nu au fost clar definite în primele trei secole ale istoriei musulmane. Majoritatea se aflau încă într-o fază de cristalizare, iar hotarele şi poziţiile acestora nu erau elaborate şi definite în totalitate. Instituţiile publice, legale şi de învăţmânt din lumea musulmană a acelor vremuri nu atinseseră formele sau scopurile clasice cu care au urmat să fie asociate mai târziu. Cheia acestui proces de definire şi distincţie o constituie natura discursului public care a caracterizat dezvoltarea societăţii musulmane în primele trei secole ale existenţei sale. Cuceririle şi expansiunea musulmană au rezultat în urma contactului cu alte culturi ale căror moşteniri intelectuale au fost apropriate în mod selectiv, rafinate şi dezvoltate mai apoi de către musulmani. Integrarea moştenirii intelectuale şi filosofice a Greciei, a Indiei şi a Iranului a creat condiţiile şi tradiţia unei activităţi intelectuale care va conduce la moştenirea cosmopolită a unei civilizaţii islamice în dezvoltare. Cărturarii evrei şi creştini, care intraseră deja în contact cu respectivele moşteniri în diferite măsuri, au jucat un rol mediator crucial ca „traducători”, având în vedere faptul că ei erau conştienţi de faptul că dispoziţia morală a musulmanilor, la fel ca şi a lor, era conturată de concepţii

monoteiste comune, bazate pe porunca divină şi pe revelaţie. Termenul *adab* a ajuns să fie folosit pentru a defini o conotaţie vastă de semnificaţii prin discursul moral, etic, intelectual şi literar pe care îl determina. Tot în această perioadă, cuprinsă între secolele al VIII-lea şi al X-lea, putem observa apariţia poziţiei teologice şi intelectuale identificate cu tradiţii, cum ar fi *Sunni*, *Shi'a*, *Mu'tazila* şi cu filosofii musulmani din cadrul comunităţii.

Principalele caracteristici ale mediului şi ale perspectivei morale bazate pe mesajul coranic sunt definite prin instanţe etice generale care au ajuns să fie considerate drept normative, prin intermediul formei lor exprimate în limbajul şi în termenii legali. În prima parte a istoriei intelectuale musulmane, aceste valori au asigurat cadrul de referinţă pentru aproprierea şi dezvoltarea selectivă a ipotezelor filosofice, morale şi etice din alte tradiţii, cum ar fi cea elenă, şi au constituit baza pentru extinderea spectrului şi a aplicării acestui cadru, pentru a articula valori etice şi morale în afara celor definite juridic. Având în vedere că distincţiile clar definite între religia, societatea şi cultura islamică sunt greu observabile, este necesar să permitem ca întregul spectru de tendinţe legale, teologice, filosofice şi mistice să fie considerat drept o resursă în vederea separării asumpţiilor şi a angajamentelor morale pentru a putea aprecia atât dezvoltarea, cât şi continuitatea din întreaga gândire şi civilizaţie musulmană.

iii. Abordările teologice şi tradiţionaliste

Tranziţia înspre ceea ce Marshall Hodgson numea civilizaţia „islamicată" a marcat două tipuri de începuturi morale şi intelectuale. Amândouă s-au inspirat din textele fundamentale islamice şi din procesele raţionale autoreflexive. Prima categorie presupunea, în cazul celor dintâi musulmani, o trecere de la o cultură arabă preislamică, bazată în primul rând pe tradiţia locală şi orală, la una bazată pe un text revelat, a cărui păstrare şi notare, în limba arabă, a creat condiţiile propice pentru naşterea unei noi culturi islamice, bazate pe Coran şi care includea şi extindea imperativul monoteist reflectat în iudaism şi în creştinism. Cel de-al doilea „început" a fost influenţat, într-o anumită măsură, de traducerea în limba arabă şi de studiul operelor filosofice, a medicinei şi a ştiinţelor antice (într-o măsură mai mică a celor din Iranul şi India antică). Discuţiile morale şi forţele intelectuale care au luat naştere prin juxtapunerea şi integrarea acestora în noi începuturi, facilitate de prezenţa învăţaţilor evrei şi creştini, au stimulat o preocupare pentru modul în care perspectivele morale şi religioase ar putea fi reconciliate cu modalităţi de investigare intelectuală.

Apariţia unei tradiţii de cercetare intelectuală bazată pe aplicarea mijloacelor raţionale în procesul de înţelegere al injuncţiilor coranice a dus la practicarea, în rândul musulmanilor, a unei discipline devotate studiului vorbirii literale (*kalam*, adică cuvântul lui Dumnezeu). Scopurile acestei discipline erau de natură teologică, în sensul în care utilizarea raţiunii trebuia să clarifice şi să justifice cuvântul lui Dumnezeu. Discuţiile i-au determinat pe musulmani să elaboreze şi să definească anumite preocupări etice, şi anume :

1) Semnificaţia atributelor coranice etice, cum ar fi : „drept", „obligatoriu", „bine", „rău" etc. ;

2) Problema relaţiei dintre liberul arbitru uman şi voinţa divină ;
3) Capacitatea fiinţelor umane de a extrage, prin utilizarea raţiunii, cunoaşterea adevărurilor şi a normelor etice obiective.

Fără a face o nedreptate procesului de dezbatere şi discuţiilor dintre diferite grupuri musulmane, se poate susţine apariţia a două poziţii clare : una, asociată cu *Mu'tazila* şi cealaltă, tradiţionalistă (asociată, în general, cu tradiţia *Sunni* din Islam).

Mu'tazila afirma că, având în vedere faptul că Dumnezeu este drept şi răsplăteşte sau pedepseşte, fiinţele umane trebuie să posede liberul arbitru pentru a putea fi considerate responsabile de actele lor. Ei respingeau ipoteza conform căreia acţiunile ar putea fi predestinate. În al doilea rând, ei susţineau faptul că, de vreme ce noţiunile etice aveau un sens obiectiv, fiinţele umane posedă capacitatea intelectuală de a capta aceste înţelesuri. Deci, raţiunea constituia un atribut-cheie, capabil, independent de revelaţie, să facă observaţii empirice şi să tragă concluzii etice. Totuşi, raţiunea naturală trebuie să fie suplimentată şi confirmată de revelaţia divină. În legătură cu aceasta există o altă convingere *Mu'tazila*, care susţine că natura justă a lui Dumnezeu elimină orice posibilitate ca El să conducă credincioşii, în mod deliberat, spre acte păcătoase.

Din punct de vedere istoric, şcoala de gândire *Mu'tazila* a dispărut, iar părerile sale nu au fost catalogate drept acceptabile pentru majoritatea tradiţionaliştilor. Combaterea principalelor puncte de către cei din urmă sugerează o orientare diferită înspre sursele de la care derivă valorile etice şi înspre contextul de credinţă în care acestea dobândesc o semnificaţie. Poziţia tradiţionalistă, aşa cum este cuprinsă, de exemplu, în opera clasică a fondatorului unei şcoli juridice, al-Shafi'i, afirma că fundamentele credinţei ţineau de practicare, nu de speculaţie. Fiind în totalitate împotriva credinţei *Mu'tazila* potrivit căreia raţiunea naturală facilita determinarea binelui şi a răului, al-Shafi'i accentua revelaţia ca principală sursă de definire. Având în vedere faptul că principiul responsabilităţii individului constituia o bază pentru gândirea juridică – obligaţiile presupuneau capacitatea de a le duce la îndeplinire – binele şi răul trebuiau determinate pe baza dovezilor textuale, a tradiţiei coranice şi, prin extensie, a celei profetice. În concluzie, acţiunile şi obligaţiile erau bune şi rele deoarece porunca divină le definea ca atare.

În legătură cu libertatea omului de a întreprinde acţiuni, poziţia *Mu'tazila* a fost combătută, pe de o parte, printr-o noţiune de „dobândire". Se susţinea că puterea umană de a realiza acţiuni nu aparţinea individului, ci venea de la Dumnezeu. Fiinţele umane „dobândesc" responsabilitatea faptelor lor, care îi face responsabili. Trebuie subliniat faptul că gânditorii tradţionalişti nu se opuneau utilizării raţiunii, chiar dimpotrivă ; ei contraziceau raţionaliştii doar în ceea ce priveşte valoarea atribuită raţiunii. Considerând-o un ajutor şi un mijloc de a afirma probleme legate de credinţă, dar având un rol secundar în aportul său la definirea obligaţiilor etice.

Rezumând poziţia tradiţionalistă, George Makdisi a subliniat faptul că baza finală pentru obligaţiile morale o constituia informaţia din textele islamice fundamentale, Coranul şi Sunnah-ul, elaborate şi aplicate în calitate de poruncă şi păcat lăsat de Dumnezeu, conceput ca *Shari'a* şi formulat în şcolile juridice musulmane. Asemenea

formulări ale poruncilor şi ale interdicţiilor sunt exprimate în termeni etici în cărţile de drept musulmane. Sunt utilizate cinci categorii pentru a evalua toate acţiunile :

1) Acţiuni obligatorii, cum ar fi datoria de a face rugăciunea ritualică, plata *zakat*-ului şi practicarea postului ;
2) Acţiuni recomandate, care nu sunt considerate obligatorii, cum ar fi acţiunile superflue de caritate, bunătate, rugăciune etc. ;
3) Acţiuni permise, în legătură cu care legea adoptă o poziţie neutră, adică nu se poate aştepta o recompensă sau o pedeapsă pentru asemenea acţiuni ;
4) Acţiuni care sunt descurajate şi care sunt considerate reprobabile, dar nu interzise cu desăvârşire : juriştii musulmani nu au o părere unanimă în legătură cu tipul de acţiuni care trebuie să fie incluse în această categorie ;
5) Acţiuni care sunt categoric interzise, cum ar fi crima, adulterul, blasfemia, furtul, intoxicarea etc.

Aceste categorii au fost mai apoi dispuse de către jurişti în două cadre de obligaţii : faţă de Dumnezeu şi faţă de societate. În ambele cazuri, nerespectarea era judecată atât în termeni legali, cât şi teologici, fiind considerată atât crimă, cât şi păcat. Asemenea acţiuni erau pasibile de pedeapsă legală, iar juriştii au încercat să specifice şi să elaboreze condiţiile în care se putea realiza acest lucru. De exemplu, furtul sau tâlhăria se pedepsea cu tăierea mâinii sau, în cazuri mai puţin grave, cu biciuirea. În mod tradiţional, juriştii au încercat să ţină seama de căinţa vinovatului pentru a uşura pedeapsa, urmând tradiţia impusă de Profet care restricţiona aplicabilitatea acestui tip de pedeapsă pentru cazurile extreme.

Unele dintre aceste categorii au reintrat, recent, în atenţia juriştilor din câteva ţări musulmane, unde procedurile juridice tradiţionaliste au fost reintroduse, dar există multe divergenţe în lumea musulmană în legătură cu necesitatea şi aplicabilitatea unor proceduri de genul acesta. În cazurile în care se aplică, acest tip de pedepse este acordat prin intermediul curţilor *Shari'a* şi este hotărât de către judecători musulmani abilitaţi. Şi juriştii sau experţii legali pot îndeplini rolul de interpreţi de *Shari'a* şi au dreptul de a emite opinii legale avizate. Asemenea opinii pot fi solicitate de către indivizii care doresc să cunoască intenţionalitatea morală a unor acţiuni, dar aceste opinii ale majorităţii şcolilor de drept musulmane nu trebuie să fie considerate obligatorii. Cele mai importante patru şcoli de drept Sunni sunt de părere că fiecare dintre ele reflectă instanţe normative în probleme de interpretare legală şi etică. Pentru aceşti jurişti musulmani atât etica, cât şi legea se ocupă, în principal, de obligaţiile morale, pe care ei le consideră centrul mesajului islamic.

iv. Abordări filosofice

Integrarea moştenirii filosofice a Antichităţii în lumea islamică a constituit un factor care a facilitat utilizarea tradiţiei filosofice de către intelectualii musulmani. Aceasta a oferit Europei medievale personalităţi ca al-Farabi, Ibn Sina (Avicenna), Ibn Rushd (Averroes) şi mulţi alţii, preocupaţi de filosofie, comentatori şi exponenţi ai tradiţiei clasice, până la Aristotel şi Platon. Discursul public *adab*, bazat pe limbaj şi preocupări filosofice şi

morale, reprezintă o parte importantă a moştenirii cosmopolite a eticii în Islam şi reflectă eforturile de a reconcilia valori derivate din religie şi scripturi cu fundamentele etice având baze intelectuale şi morale. Tradiţia filosofică musulmană are dublă semnificaţie : deoarece continuă şi dezvoltă filosofia clasică greacă şi pentru că se angajează să sintetizeze Islamul şi gândirea filosofică.

Al-Farabi (†950 d.Hr.) susţinea armonia dintre idealurile religiei virtuoase şi scopurile unui stat adevărat. Cu ajutorul filosofiei, un individ poate înţelege modul de atingere a fericirii umane, dar recurgerea propriu-zisă la virtuţile şi la acţiunile morale presupune intermedierea religiei. El compară întemeierea unei religii cu fondarea unui oraş. Cetăţenii trebuie să dobândească trăsăturile care să le permită să funcţioneze ca rezidenţi ai unui *polis* virtuos. În mod similar, fondatorul unei religii stabileşte normele care trebuie să fie susţinute prin acţiune, dacă se doreşte fondarea unei comunităţi religioase adecvate. Argumentul lui Farabi, aşa cum este menţionat în opera sa clasică, *The Virtuous City*, sugerează un cadru comun care să permită atingerea fericirii desăvârşite şi, în consecinţă, roluri sociale şi politice importante deţinute de religie, precum şi angajamentul politicienilor în probleme similare. În acest sens, accentul pus pe virtute şi pe conotaţiile sale etice sugerează un interes comun atât pentru societatea greacă, cât şi pentru cea musulmană, în special aplicarea acestor standarde şi norme în societăţi politice. Cu cât înţelepciunea şi virtutea conducătorilor sunt mai mari, cu atât este mai realistă posibilitatea de a atinge adevăratul scop al filosofiei şi al religiei – fericirea.

Ibn Sina (†1037) argumentează că Profetul întrupează totalitatea acţiunilor şi a gândurilor virtuoase, dintre care atingerea virtuţii morale este cea mai preţioasă. Profetul a dobândit trăsăturile morale necesare pentru propria sa dezvoltare, care, rezultând într-un suflet perfect, nu numai că îi insuflă capacitatea unui intelect liber, dar îl şi face capabil să impună reguli pentru alţii, prin intermediul dreptului şi al implementării justiţiei. Lucrul acesta sugerează faptul că Profetul depăşeşte condiţia filosofului şi a conducătorului virtuos care deţine capacitatea de a se dezvolta din punct de vedere intelectual şi moral. Implementarea justiţiei reprezintă, în opinia lui Ibn Sina, baza pentru tot binele umanităţii. Combinaţia dintre filosofie şi religie presupune existenţa armonioasă atât în această lume, cât şi în cea de apoi.

Ibn Rushd (†1198) a avut sarcina, împovărătoare pentru un filosof musulman, de a apăra filosofia împotriva atacurilor, cele mai cunoscute fiind din partea marelui teolog musulman Sunni Al-Ghazāli (†1111). Acesta din urmă, prin intermediul operei sale, *The Incoherence of the Philosophers*, a încercat să reprezinte filosofii ca fiind contradictorii, antiscripturali şi, în unele cazuri, susţinători ai ideilor eretice. Apărarea lui Ibn Rushd consta în concepţia sa potrivit căreia Coranul se bucura de utilizarea reflecţiei şi a raţiunii, iar studiul filosofiei era complementar abordărilor tradiţionaliste ale islamismului. El susţinea că filosofia şi Islamul au scopuri comune, dar mijloace diferite de a le atinge. Deci, există o indentificare a interesului dintre musulmanii care adoptă cadrul filosofic de investigare şi cei care îl afirmă pe cel juridic.

În concluzie, diferiţii filosofi musulmani, prin extinderea sau revizuirea ocazională a noţiunilor clasice anterioare, au legat etica de cunoaşterea teoretică, care urma să fie

dobândită prin mijloace raţionale. Pornind de la premisa că fiinţele umane sunt raţionale, virtuţile şi calităţile pe care le acceptau şi le practicau erau considerate drept modalităţi de atingere a scopului indivizilor şi al comunităţii. Acest scop era fericirea.

v. Etica în tradiţia *Shi'a*

Printre adepţii *Shi'a*, care diferă de grupul *sunnit* prin faptul că atribuie autoritatea legitimă, după moartea profetului Mahomed, vărului şi ginerelui său, Ali, şi descendenţilor săi desemnaţi, cunoscuţi sub numele de imami, a apărut noţiunea de raţionalitate sub conducerea chibzuită a imamului. Imamul, despre care se credea că este condus de către divinitate, era, la începutul istoriei Shi'a, atât gardianul Coranului şi a învăţăturii Profetului, cât şi interpret şi ghid în vederea elaborării şi a sistematizării viziunii coranice pentru individ şi societate. Şiismul, asemenea primelor şcoli teologice şi filosofice, a afirmat utilizarea discursului raţional şi intelectual şi s-a dedicat sintetizării şi dezvoltării elementelor potrivite, prezente în alte religii şi tradiţii intelectuale din afara Islamului.

Un exemplu de operă etică care aparţine unui scriitor şiit este cunoscuta *Etica nasiriană*, scrisă de Nasir al-din Tusi (†1275). Dezvoltând abordările filosofice deja existente printre musulmani şi asociindu-le cu concepţiile de conducere şiită, Tusi atrage atenţia asupra necesităţii acţiunilor etice bazate pe superioritatea cunoaşterii şi preponderenţa discriminării, adică de o persoană care se deosebeşte de ceilalţi prin faptul că deţine sprijinul divin pentru a putea să le înfăptuiască perfecţiunea (Tusi, 1964, pp. 191-192). Wilfred Madelung a încercat să arate că Tusi a îmbinat în opera sa etică elemente neoplatoniene, precum şi perspective filosofice şi morale Shi'a Ismaili şi Twelver Shi'a.

Perspectivele Twelver Shi'a sunt intitulate astfel datorită credinţei lor că cel de-al doisprezecelea din linia imamilor recunoscuţi s-a retras din lume, pentru a reapărea fizic doar la sfârşitul timpului cu scopul de a reinstaura adevărata dreptate. În timpul absenţei sale, comunitatea este condusă de înţelepţi pregătiţi, numiţi *mujtahizi*, care au interpretat pentru credincioşi binele şi răul din toate aspectele vieţii personale şi religioase. În această tradiţie, asemenea indivizi, numiţi *mullahi* în vorbirea curentă, joacă un rol important ca modele morale şi, ca şi mai apoi, în Iran, ei şi-au asumat un rol în viaţa politică a statului, încercând să o adapteze modelului lor de organizare statală musulmană.

Printre grupurile Ismaili care recunosc un imam în viaţă, prezenţa acestuia este considerată necesară pentru a contextualiza Islamul în vremuri şi circumstanţe schimbătoare, iar învăţăturile şi interpretarea acestuia continuă să conducă adepţii săi în viaţa materială şi spirituală. Un exemplu îl constituie rolul actualului imam din Ismailii Nizari, Aga Khan, care conduce o comunitate globală. Deci, continuitatea Shi'a cu tradiţiile şi valorile musulmane rămâne legată de autoritatea spirituală continuă investită în imam şi în reprezentanţii acestuia.

vi. Perspectivele sufiste

Sufismul este dimensiunea mistică şi ezoterică a islamului şi pune accentul pe cultivarea vieţii personale în căutarea iubirii şi a cunoaşterii divine. Având în vedere faptul că o mare parte din învăţătura sufistă trebuia să îi faciliteze musulmanului căutarea unei relaţii personale cu Dumnezeu, s-a considerat necesar ca astfel de doritori să îşi dedice viaţa interioară devoţiunii şi acţiunilor morale care urmau să îi conducă spre descoperirea spirituală. Observaţiile din *Shari'a* urmau să fie completate de aderarea la calea disciplinei morale, care să îi permită individului să treacă prin diferite „gări" spirituale, fiecare reprezentând o creştere interioară, spirituală, până când acesta ajungea să înţeleagă relaţia esenţială de iubire şi unire dintre el şi Dumnezeu. Ţinând cont de faptul că sensul intrinsec al unei acţiuni constituia un aspect semnificativ al comportamentului etic şi moral, această tradiţie sublinia legătura dintre conştiinţa morală interioară, experienţială şi expresia exterioară a acesteia, astfel încât se considera că o adevărată acţiune morală este aceea care îmbrăţişează şi pătrunde întregul vieţii.

În cadre instituţionalizate, organizate, grupurile sufiste susţineau conformismul în faţa musulmanilor tradiţionalişti, dar adăugau componenta disciplinei şi a purificării interioare. Ştiind că practicile care instaurau disciplina şi conştiinţa morală variau în funcţie de culturile şi de tradiţiile răspândite în Islam, s-a constatat apariţia multor practici locale. Acestea includeau, de exemplu, acceptarea obiceiurilor şi a practicilor morale şi ataşarea lor la tradiţia locală, cum s-a întâmplat în Indonezia şi în alte ţări, unde au apărut convertiri la scară largă. Practicile etice sufiste ofereau o punte pentru a introduce în comportamentul moral musulman valorile şi practicile etice din tradiţiile locale, ilustrând, astfel, universalitatea perspectivelor musulmane sufiste cu privire la unicitatea dimensiunii interioare din credinţe diferite. Al-Ghazāli, juristul şi teologul sunit amintit mai devreme, a devenit un susţinător al gândirii sufiste, dar a încercat să sintetizeze perspectivele morale din *Shari'a* prin noţiunea de pietate interioară dezvoltată de sufism. El considera obligaţiile poruncite de divinitate drept un punct de plecare pentru cultivarea unei personalităţi morale, cu condiţia ca acestea să conducă, în mod natural, la dezvoltarea unui sens etic care să îşi găsească motivaţia în viaţa interioară. Cu toate acestea, el a fost sceptic cu privire la acceptarea insistenţei anumitor sufişti asupra unei acţiuni morale subiective şi experienţiale.

vii. Etica musulmană în lumea contemporană

Practicarea şi influenţa diferitelor moşteniri etice din Islam a continuat, în diferite măsuri, să existe în lumea musulmană contemporană. Musulmanii, fie populaţie majoritară în multe state naţionale independente care s-au dezvoltat în acest secol, fie comunităţi numeroase din alte regiuni ale globului, trec printr-o fază de tranziţie. Se poate constata existenţa unei conştiinţe crescânde a indentificării cu moştenirea lăsată de strămoşi şi a recunoaşterii unei nevoi de a adapta această moştenire la circumstanţele schimbătoare şi la fenomenul de globalizare trăit de societatea umană. În ceea ce priveşte restul problemelor,

interogaţiile etice nu îşi pot găsi soluţia în răspunsuri unitare şi monolitice. Acestea trebuie să ţină seama de diversitatea şi pluralismul care au marcat poporul musulman din trecut şi din prezent.

Criteriile etice, care guvernează chestiuni legate de dreptatea economică şi socială şi de strategii morale utilizate pentru a soluţiona probleme de sărăcie şi dezechilibru, au câştigat din ce în ce mai multă importanţă în contextul etic musulman. Indiferent dacă aceste răspunsuri sunt catalogate drept „moderniste” sau „fundamentaliste”, toate acestea reflectă citate specifice din simbolurile şi modelele musulmane mai vechi, iar prin regândirea şi reafirmarea normelor şi a valorilor se utilizează diferite strategii de includere, excludere şi codificare a reprezentărilor specifice ale Islamului. Din perspectiva vastă a preocupărilor morale şi etice, acest discurs continuu încearcă să stabilească norme pentru viaţa publică şi privată, fiind simultan cultural, politic, social şi religios.

Având în vedere faptul că cea mai cunoscută concepţie religioasă din Occident presupune o separare teoretică între activitatea considerată laică şi cea în principal religioasă, unele aspecte ale discursului musulman contemporan, care nu acceptă o astfel de separare, par stranii şi chiar retrograde. Când acest discurs, exprimat în ceea ce pare a fi limbajul religios tradiţional, a ajuns să fie relaţionat cu schimbări radicale, violenţă, el a determinat o agravare a percepţiilor stereotipe în ceea ce priveşte fanatismul, violenţa şi diferenţele culturale şi morale ale poporului musulman. Aşa cum arată evenimentele şi dezvoltările care au avut loc în ultimul sfert al secolului XX, nici o reacţie a unei comunităţi musulmane din lume nu poate fi considerată drept normativă pentru toţi musulmanii.

În procesul de căutare a unei viziuni care să ajute poporul musulman în luarea unor decizii cu privire la probleme etice prezente şi viitoare, cea mai mare provocare ar putea fi nu numai aceea de a formula o continuitate şi un dialog cu propriul trecut etic, ci, precum vechii musulmani, de a rămâne deschişi la toate posibilităţile şi provocările noilor descoperiri etice şi morale.

Referinţe

Al-Farabi : „The attainment of happiness”, M. Mahdi (trad.), în *Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle* (New York : The Free Press, 1962).

Al-Ghazāli, Abu Hamid : *Tahafut Al-Falasifah* ; S.A. Kamali (trad.), *The Incoherence of the Philosophers* (Lahore : Pakistan Philosophical Congress, 1963).

Coranul : *The Meaning of the Glorious Koran*, M.M. Pickthall (trad.) (New York : Mentor, 1964).

Hodgson, M.G.S. : *The Venture of Islam : Conscience and History in World Civilization* (3 vol.) (Chicago : University of Chicago Press, 1974).

Houvannisian, R. (coord.) : *Etichs in Islam*, Ninth Levi Della Vida Conference (Malibu, Cal. : Undena Publications, 1985). Pe lângă prezentarea realizată de Fazlur Rahman, cartea conţine articole scrise de K. Faruki, G. Hourani, W. Madelung, G. Makdisi şi F. Denny.

Madelung, W. : „Nasir-al-Din Tusi's ethics”, în *Houvannisian*, 1985.

Makdisi, G. : „Ethics in Islamic traditionalist doctrine”, în *Houvannisian*, 1985.

Rahman, F. : *Major Themes in the Quran* (Minneapolis : Bibliotheca Islamica, 1980).

Ibn Rushd (Averroes) : *Averroes on Plato's* Republic, Ralph Lerner (trad.) (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1974).
Schimmel, A. : *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill : University of North Carolina Press, 1976).
Al-Shafi'i, Muhammad : *Islamic Jurisprudence* : *Shafi'i's Risala* ; M. Khadduri (trad.) (Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1961).
Ibn Sina : *Isharat wa al Tanbihat* ; S.C. Inati (trad.), *Remarks and Admonitions* (Toronto : Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984).
Al-Tusi, Nasir al Din : *The Nasirean Ethics* ; G. Wickens (trad.) (Londra : Allen and Unwin, 1964).

Bibliografie suplimentară

Arkoun, M. : *Islam, Morale et Politique* (Paris : Desclee de Brouwer, 1986).
Hourani, G. : *Reason and Tradition in Isalmic Ethics* (Cambridge : Cambridge University Press, 1985).
Journal of Religious Ethics, 11/2 (Fall, 1983), conţine articole excelente pe tema eticii islamice.
Khadduri, Majid : *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1984).
Lapidus, I. : „Knowledge, virtue and action : the classical Muslim conception of *Adab* and the nature of religious fulfilment in Islam", în *Moral Conduct and Authority*, B. Metcalf (coord.) (Berkley : University of California Press, 1984).
Mottahedeh, R. : *The Mantle of the Prophet* (New York : Pantheon Books, 1985).
Nanji, A. : „Medical ethics and the Islamic tradition", în *Journal of Medicine and Philosophy*, 13 (1988), pp. 257-275.
Nasr, S.H. : *Ideals and Realities of Islam* (Cambridge, Mass. : Beacon Press, 1972).
Walzer, R. (trad.) : *Al-Farabi on the Perfect State* (Oxford : The Claredon Press, 1985).

Partea a treia

Etica filosofică occidentală : o scurtă istorie

— 10 —
Etica în Grecia antică

Christopher Rowe

i. Scurt istoric

Tradiţia eticii filosofice occidentale – în cazul în care acest lucru este perceput drept căutarea unei înţelegeri raţionale a principiilor conduitei umane – a început odată cu grecii antici. De la Socrate (469-399 î.Hr.) şi succesorii săi imediaţi, Platon (427-347 î.Hr.) şi Aristotel (384-322 î.Hr.), se poate distinge o linie clară de continuitate, pornind de la gândirea elenistică (adică, mai general, postaristotelică), romană şi medievală, până în prezent. Cu toate că este un adevăr faptul că problemele şi interesele manifestate de către filosofii etici moderni sunt divergente cu cele ale grecilor, discuţiile acestora pot fi recunoscute ca provenind din cele care aveau deja loc în secolele al V-lea şi al IV-lea î.Hr. Nici conexiunea nu poate fi considerată drept pur istorică. Studierea textelor antice, cel puţin în ţările vorbitoare de limbă engleză, este apanajul savanţilor care sunt ei înşişi filosofi şi care recunosc în acestea o relevanţă şi o vivacitate imediată care le dezminte vârsta. Procesul este bidirecţional : pe de o parte, cercetările moderne oferă, în mod repetat, dimensiuni suplimentare modului în care noi înţelegem gândirea antică ; de cealaltă parte, ideile grecilor conţin puterea de a modela direct, sau măcar de a influenţa reflecţiile contemporane – chiar şi în sfera eticii (pentru exemple, deşi de facturi diferite, puteţi consulta Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, şi Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness*).

Momentul în care se încheie etica greacă antică este discutabil. Lucreţiu şi Cicero, de exemplu, cei dintâi scriitori importanţi de filosofie în limba latină au fost preocupaţi de interpretarea surselor greceşti destinate unui public roman, deoarece gândirea greacă – în special stoicismul sub forme diferite – a dominat viaţa intelectuală din Roma, începând cu fosta Republică. Dar, în contextul actual, „etica grecească" înseamnă perioada de la Socrate până la Epicur (341-271 î.Hr.) şi fondatorii stoicismului grec, Zenon din Citium (334-262 î.Hr.), Cleantes (331-232 î.Hr.) şi Chrysippos (280-206 î.Hr.).

Chrysippos a fost deosebit de prolific şi se crede că ar fi fost autorul a peste şapte sute de „cărţi" (manuscrise), iar Epicur a scris aproximativ o treime din acest număr. Din păcate, din acest efort au rămas puţine urme : nu s-a păstrat nici o operă a lui Chrysippos,

iar de la Epicur au rămas doar trei sumare şi o colecţie de „doctrine cheie". Poemul lui Lucreţiu, *Despre natura lucrurilor*, ne oferă o prezentare destul de completă a principiilor epicureice, deşi nu prezintă multe informaţii cu privire la doctrina etică, iar Cicero ilustrează, într-un mod foarte competent, trăsăturile centrale ale sistemului epicureic, ale stoicismului, precum şi ale concepţiei sceptice adoptate de Şcoala lui Platon din secolele al III-lea şi al II-lea î.Hr. În rest, dovezile existenţei erei elenistice – care include alte şcoli minore, cum ar fi şcoala cinică – trebuie culese din sursele disparate ale autorilor de mai târziu, dintre care mulţi au fost martori extrem de ostili.

Dar, în cazul lui Socrate, Platon şi Aristotel, care, din orice perspectivă, sunt consideraţi a fi cei mai importanţi reprezentanţi ai eticii greceşti, situaţia este diferită. Socrate nu a scris, de fapt, nimic, dar se poate desprinde o perspectivă generală despre ideile şi metodele sale din precedentele dialoguri ale lui Platon, cum ar fi *Euthyphro* şi *Laches*, al căror scop principal pare a fi continuarea tradiţiei socratice de filosofie orală în formă scrisă. În operele următoare, cum ar fi *Republica* (pentru care importantul *Gorgias* poate fi considerat o schiţă preliminară), Platon continuă să dezvolte o serie de idei care îl vor separa progresiv de Socrate, cu toate că el le-ar fi considerat extensii legitime ale abordării socratice : în special cea care a ajuns să fie cunoscută sub numele de „teoria formelor" şi o teorie a guvernării strâns legată de prima. Aristotel nu va avea nimic în comun cu teoria formelor a lui Platon, pe care a respins-o imediat după ce s-a alăturat Şcolii, la vârsta de şaptesprezece ani ; dar, cu excepţia celor două tratate etice ale sale, *Etica eudemiană* şi *Etica Nicomahică* (ambele scrise după fondarea propriei sale şcoli, *Lyceum*-ul sau *Peripatos*-ul), elaborate pe baza moştenirii sale academice, ca şi tratatul său, *Politica*. Într-adevăr, scriitorii mai târzii, ca Cicero, nu au văzut nici o diferenţă esenţială între filosofia platoniciană şi cea aristotelică, cu toate că această constatare a fost făcută din pespectiva contrastului dintre primii doi şi Epicur. Relaţia dintre filosofii elenistici cu Aristotel, Socrate şi Platon este mult mai complexă, deşi nu există dubii în legătură cu faptul că aceştia au scris cunoscând operelor predecesorilor lor.

ii. Teme şi probleme în etica greacă

Etica greacă din toate perioadele gravitează în jurul a doi termeni, *eudaimonia* şi *arete* ; sau, după cum sunt traduse tradiţional, „fericire" şi „virtute". Aceste traduceri sunt cele mai compatibile cu sensul termenilor, dar, în multe contexte – după cum vom vedea – pot fi extrem de înşelătoare. Vom începe cu o clarificare a semnificaţiilor reale ale acestor concepte centrale.

Vom discuta pentru început despre *eudaimonia*. „Fericirea", în limbajul actual, are conotaţia unui sentiment subiectiv de mulţumire sau plăcere (ca şi în expresia : „în culmea fericirii"). Grecii însă atribuiau acest termen unei persoane, referindu-se la ceea ce ar fi, de fapt, *sursa* acestor sentimente, adică posesia a ceea ce se consideră dezirabil, ceea ce pare mai degrabă o judecată obiectivă. Astfel, o persoană poate fi considerată *eudaimon* deoarece aceasta este bogată, puternică, are copii sănătoşi ş.m.a.d. ; dacă asemenea lucruri pot induce un sentiment de mulţumire, atribuirea termenului nu trebuie,

în mod necesar, să îl implice. (Dacă ar presupune acest lucru, maxima lui Solomon : „Nu numiţi un om fericit până ce acesta nu a murit”, ar deveni un nonsens ; aşa cum şi sugestia lui Platon cu privire la faptul că un om bun ar fi *eudaimon* chiar dacă ar fi tras în ţeapă – deşi acest exemplu este destul de nesigur, având în vedere că este un paradox deliberat.) Şi „fericirea”, bineînţeles, poate fi folosită în acest sens „obiectiv”, dar numai prin derivarea din celălalt sens : dacă „fericirea este o manifestare a căldurii sufleteşti”, acest lucru se datorează căldurii sufleteşti care face o persoană să se simtă *fericită*.

Relaţia dintre „virtute” şi *arete* este mai complexă. În primul rând, atât lucrurile, cât şi oamenii pot fi descrişi ca posesori ai unui *arete* care li se potriveşte („excelenţă” ?). Dar, în al doilea rând, şi mult mai important, lista acestor *aretai* (forma de plural) ale unei fiinţe umane poate include calităţi care nu sunt în nici un caz „virtuţi” – adică, nu reprezintă calităţi *morale*. De exemplu, lista lui Aristotel cuprinde „spiritul” şi capacitatea de a filosofa cu succes, amândouă situându-se în afara sferei moralei. Pe de altă parte, majoritatea calităţilor pe care le considerăm virtuţi – deşi nu toate – se află acolo, iar semnificaţia pe care o atribuiau Socrate şi Platon termenului *arete* se limitează la acestea. (Lista lor de bază cuprinde : înţelepciune, dreptate, curaj, moderaţie, pietate, care se află în legătură cu comportamentul corect faţă de zei, deseori adăugată ca a cincea din lista de mai sus. Înţelepciunea, din punctul nostru de vedere, poate fi considerată drept nepotrivită sau, în cel mai fericit caz, o condiţie a unor tipuri de comportament respectabil din punct de vedere moral. Dar Socrate pare a avea o părere diferită deoarece el susţine că fiecare dintre celelalte virtuţi este într-un fel sau altul identică cu înţelepciunea sau cunoaşterea.)

Importanţa acestor probleme de traducere devine evidentă de îndată ce ajungem să ne confruntăm cu întrebarea fundamentală care i-a măcinat pe toţi filosofii etici greci. Aceasta a fost pentru prima dată formulată de către Socrate (sau mai degrabă de către Socrate, după spusele lui Platon) : cum ar trebui să trăiască un om pentru a atinge *eudaimonia* ? Dacă această întrebare ar fi presupus doar : „Ce anume face viaţa plăcută ? ”, aceasta ar fi extrem de lipsită de interes deoarece aproape orice poate fi inclus în această descriere. Poate, cel mai important lucru ar fi sugestia că Socrate a adoptat o poziţie foarte hedonistă, fapt care reprezintă o presupunere cu certitudine falsă : dacă el a murit pentru credinţele sale, nu plăcerea de a o face a reprezentat motivaţia. (*Protagoras* lui Platon indică o modalitate prin care părerile sale *ar putea* fi reprezentate în termeni hedonişti, dar Socrate cel istoric nu poate fi limitat la această presupunere.) Doar Epicur, dintre toate personalităţile marcante, identifică *eudaimonia* cu plăcerea ; pentru ceilalţi rămâne o întrebare deschisă dacă plăcerea este măcar o parte a vieţii unei persoane *eudaimon*. Dar chiar şi pentru Epicur, „*eudaimonia* este plăcere” este ceva pentru care trebuie găsite argumente, nu doar tautologie. În acest caz, dacă „în mod plăcut” este răspunsul lui Epicur la întrebarea lui Socrate, această întrebare nu poate să conţină nici o referire esenţială la plăcere. Este mai mult o invitaţie la reflecţie asupra a ceea ce este *cu adevărat* dezirabil în viaţa unui om : cum ar trebui să trăiască un om pentru a putea spune obiectiv că a avut o viaţă trăită cu succes ?

Răspunsul lui Socrate, care îşi găseşte ecoul în reacţiile tuturor celor care au făcut parte din tradiţia greacă, acordă un loc de frunte pentru *arete*. Dacă *arete* ar fi echivalentă cu „virtute”, aceasta ar fi doar o simplă presupunere că o viaţă bună trebuie să fie o viaţă morală. Aceast lucru ar putea fi considerat esenţa poziţiei lui Socrate – şi cea a lui Platon, atâta vreme cât putem face distincţia între ele. Dar Aristotel pare să adopte o poziţie diferită : pentru el, viaţa „în concordanţă cu” *arete*, în sensul cel mai înalt, este viaţa intelectului, în care „morala” şi restul „virtuţilor” joacă un rol doar atât timp cât intelectul uman – spre deosebire de perspectiva divină – este un aspect al unei entităţi mai complexe (întreaga fiinţă umană) care are nevoi şi funcţii mai complexe. În acest caz, *arete* semnifică ceva destul de diferit de „virtute” ; dacă ne decidem să îl traducem în acest fel. Concluzia lui Aristotel va părea stranie – şi nu există nici o indicaţie clară dacă el se gândeşte la el atunci când aplică termenul sub o formă radicală.

Ne putem face o idee despre adevăratul sens al termenului *arete* dacă analizăm tipul argumetului pe care Platon şi Aristotel îl relaţionau cu *eudaimonia*. Se presupune că, în primul rând, oamenii – văzuţi fie ca entităţi complexe formate din suflet şi trup (Aristotel), fie doar ca suflete, unite temporar cu trupurile (Platon) – sunt ca şi celelalte lucruri din lume, în sensul că au o „funcţie” sau o activitate care le este specifică. A doua ipoteză este aceea că viaţa bună, *eudaimonia*, va consta în îndeplinirea cu succes a acelei funcţii. Dar, în al treilea rând, nimeni şi nimic nu va putea să îşi îndeplinească funcţia specifică cu succes doar dacă posedă un *arete* relevant, adică doar dacă este *cel mai bun din categoria sa* (deci, utilizarea celor două exemple platoniciene, singurul cal care va câştiga cursa şi singurul cosor care poate fi folosit pentru a tăia via *va fi cel mai bun*). Această presupunere ridică două întrebări : care este „funcţia” oamenilor şi care este acea *arete* care este legată de aceasta ? Răspunsurile lui Platon sunt „guvernarea şi asemănarea” (adică guvernarea prin unirea sufletului cu trupul), respectiv „dreptatea” ; cele ale lui Aristotel sunt „o viaţă activă a celor care posedă raţiune” şi „ceea ce este mai bun din *aretai*. Este discutabil dacă Aristotel se referă deja la acea *arete* a intelectului care funcţionează în izolare sau dacă vrea să sugereze altceva – poate combinaţia dintre aceasta şi tipul de *arete* pe care el îl consideră necesar în conduita vieţii practice şi care reprezintă subiectul principal al *Eticii* (înţelepciunea practică, dispoziţiile relevante ale *ethos*-ului sau „caracterului”, dreptatea, curajul, spiritul şi restul). Dar, pentru scopul nostru, ceea ce e semnificativ este că, atât pentru Platon, cât şi pentru Aristotel, conţinutul termenului *arete* depinde de o noţiune anterioară referitoare la ceea ce înseamnă a fi uman. În acest sens el este diferit de conceptul „virtute”, care marchează deja o arie mai mult sau mai puţin definită de cercetare efectuată de către „filosoful moral” – însăşi categoria moralei. Filosoful modern poate să înceapă prin a cerceta natura relaţiei dintre consideraţii morale şi amorale, cea a gândirii raţionale sau a cerceta chestiuni morale concrete. O asemenea categorie este greu de reperat în contextul grecesc. Subiectul investigaţiei nu este morala, ci natura bunei vieţi a omului ; iar dacă putem accepta păreri diferite cu privire la ceea ce înseamnă natura umană, atunci putem accepta şi păreri diferite asupra a ceea ce ar presupune o bună viaţă umană şi ce rol trebuie jucat într-o asemenea viaţă – dacă există – prin întrebări pe care tindem să le considerăm, de la bun început, ca fiind centrale pentru preocupările eticii filosofice.

Dintr-o anumită perspectivă, aceasta ar putea fi considerată o exagerare. Dreptatea, curajul, moderaţia, pietatea, liberalismul – toate acestea reprezintă o parte din idealul civic în Grecia secolelor al V-lea şi al IV-lea î.Hr. ; iar, la prima vedere, acestea nu par să difere de presupunerea noastră generală în favoarea acestor „virtuţi”. Dar nu trebuie să mergem prea departe. Poate, pentru noi, conceptul de virtute, în circumstanţele unei vieţi obişnuite, poate să se justifice, în sensul că, dacă într-o anumită situaţie ceva trebuie înfăptuit pentru că este bine şi virtuos, acest fapt reprezintă deja un argument *prima facie* pentru a-l alege ; iar dacă oamenii care se găsesc în situaţia de a opta pentru el eşuează, reacţia noastră naturală este fie de a spune că aceştia nu sunt îndeajuns de importanţi, fie că nu au judecat problema cum trebuia. În *Gorgias* a lui Platon, Socrate propune ceea ce pare a fi o analiză similară în legătură cu *arete* : numind acţiunile nedrepte „ruşinoase”, el şi toţi ceilalţi vor considera, în mod implicit, că există un argument puternic pentru a le evita (având în vedere că, în caz contrar, epitetul „ruşinos” ar fi inutil). Dar el se confruntă cu opinia potrivit căreia a se comporta nedrept este *cel mai bun lucru pentru agent*, pe care oponentul lui Socrate îl consideră a şi mai important. Într-adevăr, Socrate reuşeşte doar să îl convingă la final, demostrându-i – prin mijloace necinstite – că epitetul „ruşinos” trebuie, la rândul său, înţeles în acelaşi sens. Regulile dreptăţii, din această perspectivă, sunt doar o limitare a libertăţii de acţiune, impusă fie de către societate, fie, după cum spune Thrasymachus în *Republica*, de către oricare guvern care ajunge la putere, ca un mijloc de a-şi proteja interesele pe termen lung. Dacă aceasta pare, şi este, o poziţie extremă, ea reflectă cu fidelitate o ambivalenţă resimţită nu doar cu privire la justiţie, ci şi în legătură cu toate „virtuţile” civice. Bineînţeles, orice individ îşi recunoştea obligaţiile faţă de oraşul şi de concetăţenii săi, dar mai existau şi seturi de obligaţii competitive faţă de alte grupări din cadrul oraşului – asociaţii, prietenii, familia. Şi mai important era faptul că cetăţeanul avea un puternic simţ al valorii sale şi al competiţiei cu ceilalţi. În absenţa oricărei noţiuni care să sugereze un imperativ moral al unui „trebuie” (oricât de vag) care poartă cu sine pecetea autorităţii, apărea des întrebarea : De ce o persoană trebuie să îşi onoreze acele obligaţii care par a fi invers proporţionale cu distanţa de casă ? (Aceeaşi atitudine poate să apară şi în alte societăţi ; în Marea Britanie sau în SUA zilelor noastre, politicienii, jurnaliştii şi ceilalţi aliaţi ai dreptului conservator sunt, uneori, nerăbdători să încurajeze această atitudine. Dar este mult mai probabil ca aceasta să fi fost mai evidentă într-o societate ca cea a Atenei antice, care nu a cunoscut nici un consens liberal de natură morală.)

Nici când adoptă în *Gorgias* criteriul interesului faţă de sine, Socrate nu se leagă de coloratura oponentului său şi nu apelează la argumente *ad hominem*. Deşi se vede pe sine – încă o dată, dacă vom da crezare dovezilor aduse de Platon – ca pe o persoană care şi-a irosit întreaga viaţă în serviciul atenienilor, încercând să le inducă o gândire activă în ceea ce priveşte vieţile lor, ideea că serviciul în favoarea altora poate fi un scop în sine nu pare să iasă în evidenţă prin argumentele sale explicite. Dacă, aşa cum credea el, noi toţi căutăm *eudaimonia*, aceasta o presupune pe a noastră, nu pe a altcuiva. Şi pentru el, în consecinţă, faptul că anumite tipuri de comportament păreau să prefere interesele altora în defavoarea celor personale, constituia o problemă, nu o soluţie ; iar orice caz de reuşită pentru justiţie trebuia să demonstreze că totul era făcut în interesul agentului.

În acest sens trebuie să înţelegem faimoasele paradoxuri socratice : *„Arete* este înţelepciune" şi „nimeni nu face rău în mod intenţionat". „Gândiţi-vă bine – spune el – şi veţi descoperi că a face ceea ce trebuie este cel mai bine pentru voi" –, iar dacă alţii fac rău, o fac pentru că nu s-au gândit destul de bine. Binele care este de presupus că ar rezulta dintr-o acţiune corectă nu este material, deşi va include o utilizare corectă a bunurilor materiale ; mai degrabă a trăi o viaţă de succes în care acţiunea corectă, bazată pe judecată, este ingredientul principal (sau singurul ?). („Nimeni nu face rău în mod intenţionat" – sau, după cum au tradus grecii, „nimeni nu face rău voit", aceasta reprezintă faimosul refuz socratic al existenţei conceptului de *akrasia* sau de „slăbiciune a voinţei". Comentariul caracteristic făcut de Aristotel la această afirmaţie, în *Etica Nicomahică* VII, este acela că refuzul lui ar fi „în dezacord cu faptele observate", deşi el continuă – la fel de tipic – prin a recunoaşte că Socrate era pe calea cea bună. Ceea ce Socrate nega era faptul că o persoană ar putea să acţioneze contrar discernământului său dintre bine şi rău. Adevărat, spune Aristotel, în sensul că ceea ce „este dus după sine" sau ascuns de plăcere într-un om fără voinţă nu este atât cunoaşterea în sensul său primar, adică a cunoaşte principiile generale relevante, cât este conştiinţa faptului că, de acum, *aceasta* i se subordonează.)

O strategie asemănătoare celei Socratice este adoptată de majoritatea succesorilor săi, deşi doar cei din curentul stoic au fost tentaţi să asocieze strict viaţa bună cu procesele raţionale. Pentru Platon şi Aristotel, utilizarea raţiunii este necesară, dar nu suficientă, pentru a trăi viaţa după principiul *arete*. Într-adevăr, ei accentuează faptul că nu toate acţiunile permit reflecţia. Să presupunem că văd o doamnă în vârstă (oricare ar fi aceasta) pe punctul de a fi lovită de un camion de zece tone : dacă mă opresc pentru a mă gândi, atunci decizia pe care Socrate ar fi considerat-o corectă ar fi fost luată deja de către camion. Ceea ce este în mod clar necesar, şi ceea ce demonstrează Platon şi Aristotel, este o accentuare a aspectului dispoziţional al comportamentului. Dacă acţionez corect şi mă expun riscului salvând bătrânica, este datorită faptului că am dobândit, într-o oarecare măsură, o dispoziţie de a acţiona în acest fel sau datorită faptului că am devenit o persoană curajoasă, cu toate că atunci când voi avea timp să mă opresc şi să gândesc, raţiunea îmi va confirma corectitudinea acţiunii mele. Poate că Socrate ar fi fost de acord cu această modificare a poziţiei sale. În mod alternativ, el ar fi oferit un model diferit de raţionament, care ar include cumva deciziile instantanee, după cum se pare că au făcut şi stoicii ; înţeleptul stoic, dacă a existat vreodată, ar şti, în orice situaţie, ce trebuie să facă. În orice caz, toţi succesorii lui Socrate – chiar şi Epicur, cel aflat în căutarea plăcerii – au fost dispuşi să accepte două dintre argumentele sale de bază. În primul rând, ei au admis că diferitele comportamente umane pot şi trebuie să fie justificate prin mijloace raţionale. În al doilea rând, au acceptat că această justificare trebuie să fie făcută în interesul personal al individului. De asemenea, este acceptată ideea că virtuţile (*aretai*) socratice sunt indispensabile pentru a duce o viaţă bună. Cu excepţia momentului când el se îndreaptă, în mod surprinzător, spre a aduce un elogiu vieţii intelectuale pure, aceasta părând a fi poziţia lui Aristotel ; şi hedoniştii, ca şi Epicur, insistă asupra faptului că aceste „virtuţi" cardinale îşi merită locul, în măsura în care contribuie la plăcerea privită ca un întreg. Dacă plăcerea este singurul scop raţional

din viaţă şi dacă poate fi definită – aşa cum a definit-o Epicur – ca absenţă a durerii, a proceda în mod corect va fi cel mai eficient mod de a evita violenţa faţă de sine, iar o atitudine moderată în ceea ce priveşte plăcerile (în sensul comun al termenului) va cruţa persoana respectivă atât de frustrarea unei dorinţe neîmplinite, cât şi de consecinţele indulgenţei exagerate ; curajul provenit din raţionarea asupra lucrurilor de care ne este teamă va înlătura forma cea mai puternică a neliniştii mintale.

Accentul pus pe propriul interes poate fi perceput ca o formă de egoism, iar dacă ne-am lua după Epicur, aceasta ar constitui definiţia corectă. Dar interpretarea, atribuită de către alţi filosofi „interesului personal”, care tratează şi alte calităţi, cum ar fi dreptatea, ca fiind bune pentru posesorii lor, este foarte departe de percepţia de mai sus (în ciuda pretenţiei paradoxale a lui Aristotel potrivit căreia o persoană care acţionează pentru alţii, asemenea omului care moare pentru prieteni sau ţară, este *philautos*, un iubitor de sine, în măsura în care „el pretinde o parte mai mare din ceea ce este bine pentru el”). Era evident că singurul mijloc valabil pentru apărarea unor asemenea calităţi într-o societate care – în ciuda afirmaţiilor măreţe făcute de către personalităţi publice, precum cele ale lui Pericle, din discursul funerar care îi este atribuit de către Tucidide – continua să atribuie o valoare primară statutului şi realizărilor individuale. Dezvoltarea eticii greceşti poate fi văzută ca o reflecţie a etosului expansiv şi individualist asupra cerinţelor de a aborda un comportament de colaborare, sugerat de instituţiile politice ale cetăţii-stat. Ceea ce încearcă să ilustreze este că, în final, nu exista nici un conflict între cele două. Credinţa lor în raţiune îşi avea rădăcinile în cultura greacă din secolele al V-lea şi al IV-lea î.Hr., atât în măsura în care aceasta exprima obiceiul argumentării şi al dezbaterii, inclusă într-o formă de societate politică care presupunea o implicare individuală rezonabilă, cât şi în cea în care aceasta reprezenta o reacţie împotriva formelor persuasive mai puţin raţionale, pe care teoreticienii retorici ai vremii o ridicaseră deja la nivel de artă. Doar hedoniştii şi-au declarat retragerea din sfera politicului, ca fiind mult prea periculos ; toţi ceilalţi văd omul, pentru a folosi celebra expresie a lui Aristotel, ca pe un „animal politic” sau mai degrabă ca pe o creatură destinată, prin natura sa, să participe, într-un mod raţional, în viaţa unei comunităţi mai mari. Nicăieri, probabil, cu excepţia stoicismului, nu este mai clar exprimat acest lucru, care urmăreşte înfăptuirea legăturii noastre cu alţi membri ai rasei umane, reprezentând o parte a evoluţiei noastre, în calitate de fiinţe raţionale, înspre maturitate.

Dar dacă acţiunile bune şi corecte sunt cele care contează pentru noi, cum putem ajunge să ştim care sunt acestea ? Această întrebare, care se suprapune întrebării moderne în ceea ce priveşte sursele cunoaşterii morale, a devenit, în mod inevitabil, o preocupare majoră a filosofilor greci, cu atât mai mult cu cât şi ei aveau tendinţa de a sublinia cât era de greu. Doar hedoniştii o considerau uşoară : o „acţiune corectă” ar fi pur şi simplu ceea ce era perceput, în general, ca fiind corect, însă, având în vedere că se putea justifica doar prin contribuţia sa la plăcere, orice nelămuriri puteau fi soluţionate prin referire la acest criteriu, uşor de recunoscut de către oricine. În schimb, Socrate pretinde că nici el nu poate să descrie această *arete*, pe care o apeciază atât de mult, şi că nici nu este capabil să găsească pe cineva care să o cunoască. În acelaşi timp, Platon îl reprezintă ca având un comportament care sugera că oricine ar putea *descoperi* ce înseamnă,

deoarece Socrate, cel al primelor dialoguri – care, după cum am spus, pare a fi menit să rămână aproape de Socrate cel istoric – este bucuros să discute subiectul cu toată lumea. În dialogurile următoare, pe de altă parte, unde ideile socratice autentice par să se dizolve în fundal, Platon începe să considere această cunoaştere ca fiind accesibilă doar unui număr restrâns de persoane. Teoria sa generală a cunoaşterii („teoria formelor") are multe aspecte comune cu teoriile ideilor înnăscute. Ceea ce cunoaştem, la cel mai general şi înalt nivel, reprezintă o colecţie de obiecte pe care le-am cunoscut în mod direct încă dinaintea naşterii („formele" sau „ideile"). Noi toţi, în consecinţă, avem o suspiciune în legătură cu adevărurile generale ; însă numai cei ale căror capacităţi raţionale sunt supradezvoltate – pe scurt, filosofii – pot să îşi reactiveze amintirile. Urmarea constă în faptul că *arete* însăşi este pe deplin accesibilă doar acestor persoane, în măsura în care presupune exerciţiul raţiunii şi alegerea voluntară (o persoană nu poate alege ceea ce nu cunoaşte), iar majorităţii, dacă este capabilă măcar să imite armoniile descoperite de superiorii săi intelectuali, trebuie să îi fie luată autonomia. Acesta, în orice caz, este modul în care propune Platon *Republica*. În alte dialoguri, ideea existenţei unei posibilităţi de a descoperi adevărurile etice prin introspecţie raţională începe să dispară, pentru a fi înlocuită printr-o accentuare a nevoii unui consens între cetăţeni în ceea ce priveşte valorile publice şi personale. Însă, de-a lungul tuturor fazelor, proiectul platonician se preocupă mai mult de stabilirea fundamentelor acestor valori decât de examinarea acestora prin ele însele şi de înţelegerea implicaţiilor lor în conduita zilnică. El ne vorbeşte mult despre ce fel de persoană ar trebui să ne dorim să devenim, şi de ce (în mare, pentru că a fi aşa presupune a fi în armonie atât cu natura noastră ca fiinţe umane, cât şi cu natura ca un întreg), dar relativ puţin despre ceea ce l-ar putea ajuta pe individ să îşi rezolve problemele specifice pe care le înfruntă în viaţă.

Însuşi Platon dă semne că ar recunoaşte această scăpare a sa, dar nu ştie cum să o redreseze. De fapt, oricât de multă contemplare asupra adevărului etern sau asupra structurii universului nu îmi poate spune cum ar trebui să acţionez *acum*. Stoicii îl urmează pe acest drum orb, susţinând idealul imposibil al înţeleptului, ale cărui atitudini şi acţiuni vor găsi cumva răspunsul la rolul său predestinat în drama cosmică. La prima impresie, Aristotel pare să ne ofere ceva mai promiţător. El începe prin a respinge teoria cunoaşterii a desăvârşitei *Republici* şi prin a dezvolta, în schimb, o teorie care localizează sursa introspecţiei etice chiar în experienţa de viaţă. A şti cum să acţionezi, a deţine înţelepciunea practică înseamnă a avea „ochi" pentru soluţii ; iar aceasta poate fi dezvoltată doar printr-o combinaţie de pregătire, respectând obiceiurile corecte şi cunoaşterea directă a situaţiilor practice. Am putea-o considera o propunere atractivă, care, cel puţin, se află în acord cu cele mai optimiste intuiţii ale noastre cu privire la fiinţele umane : sensibilitatea şi abilitatea noastră de a lua deciziile potrivite în ceea ce ne priveşte creşte progresiv trecând printr-un proces de triere şi eroare. Problema este că Aristotel se opreşte aici. Ca şi Platon, el descrie *tipurile* de comportament corect – ca, de exemplu, în faimoasa „doctrină despre rău", care localizează fiecare „virtute" între „viciile" de exces şi defect corespunzătoare. Curajul va ţine de găsirea echilibrului dintre frică şi încredere ; moderaţia se află între indulgenţă excesivă şi insensibilitatea completă în faţa plăcerii ; spiritul, între mojicie şi o lipsă totală a simţului umorului ş.a.m.d. El

subliniază, de asemenea, în mai mare măsură decât Platon, cât de dificil va fi să se pună în aplicare aceste descrieri şi, în general, cât de imprecisă poate fi o ştiinţă a eticii. Cu toate acestea, reacţia noastră va fi, probabil, că tocmai din acest punct etica filosofică devine interesantă şi utilă. Lumea este plină de probleme – legate de forme de război, de războiul însuşi, de viaţă şi moarte, de sex, rasă şi religie – la care asigurarea lui Aristotel potrivit căreia „maturitatea va aduce un răspuns" nu poate constitui o soluţie.

O altă dificultate legată de poziţia lui Aristotel este că aceasta uneşte concluziile sale cu modele de comportament preexistente. Omul aristotelic este o creatură a Greciei secolului al IV-lea î.Hr., în multe sensuri incapabil de a fi transportat în alte medii culturale. Socrate şi Platon sunt mai puţin înclinaţi spre critică, în măsura în care ei doreau să *reformeze* parţial atitudini existente. Deci, dacă Socrate nu este mulţumit de răspunsurile pe care le obţine la întrebările sale legate de dreptate sau de pietate, acest fapt nu se datorează doar concetăţenilor săi care nu sunt capabili să îşi articuleze ideile, dar şi faptului că aceştia afirmă deseori lucruri cu care el este în profund dezacord. Se pare că atunci când Euthyphro predică înţelegerea pietăţii, aceasta se bazează pe perspectiva inacceptabilă asupra naturii zeilor, iar povestea omului simplu, căruia Polemarc îi dă dreptate în *Republica*, pentru că a făcut bine prietenului şi rău duşmanului, se confruntă cu obiecţia conform căreia a face rău *per se* unei anumite persoane pare mai degrabă a fi incorect. În acest fel, Socrate şi Platon – pentru că, în fond, Platon este cel care reconstruieşte sau reinventează argumentele lui Socrate în favoarea sa – îi condamnă pe cei radicali. Scopul principal nu este acela de a scoate în evidenţă erorile altor persoane, ci de a evidenţia lipsa clarităţii ideilor lor şi modul în care oamenii ajung de multe ori să creadă lucruri care sunt contradictorii. Întreaga sa metodă, de fapt, presupune că adevărul poate fi extras din acestea : ceea ce vrea el să ştie este un fapt extrem de cunoscut tuturor dacă ar putea fi articulat corespunzător. Într-un fel, această idee prefigurează doctrina platoniciană de învăţare prin rememorare, care sugerează, în mod similar, că adevărul etic ţine de proprietatea comună (deşi nu cu uşurinţă accesibilă). De asemenea, ea sugerează că acest adevăr – după cum atât Socrate, cât şi Aristotel ar fi fost de acord – este *obiectiv*, şi nu doar determinat cultural. (Câteva eseuri din acest volum dezvoltă problema : vezi în special capitolul 35, „Realismul" ; capitolul 38, „Subiectivismul" ; capitolul 39, „Relativismul".) Totuşi, ideea este că orice ar crede fiecare dintre cei trei filosofi că ar fi „descoperit", fie prin interogare, fie prin introspecţie sau experienţă, ţine de rezolvarea tensiunii dintre valorile civice şi individualiste pe care le-am identificat deja ca fiind o trăsătură de bază a societăţii greceşti din acea perioadă.

Dacă ar fi să învie, Socrate şi ceilalţi şi-ar atenua poziţiile şi ar susţine că astfel de tensiuni există la diferite nivele în orice societate ; ei ar încerca apoi să întoarcă povara relativismului cultural împotriva opozanţilor moderni din cauza obsesiei lor pentru acea categorie specială şi încurcată a consideraţiilor numite „morale". Dar nici una dintre aceste mişcări nu ar fi eficientă. Critica la adresa lor nu arată că ei nu au nimic relevant de spus pentru oricare altă societate, ci că sunt atât de impresionaţi de nevoia de a apăra bazele vieţii civilizate încât uită să ia în considerare cât de civilizată este de fapt viaţa. Platon, de exemplu, nu pune la îndoială sclavia, în timp ce Aristotel o justifică în modul cel mai întrebător. El nu ripostează nici împotriva poziţiei subordonate a femeilor în

societatea greacă (cu excepţia, în cazul lui Platon, a existenţei unor baze pragmatice : *unele* femei sunt într-adevăr excepţionale, aşa că ar fi păcat să nu fructifici talentele lor). „Omul” din întrebarea socratică – „Cum ar trebui să trăiască un om ? ” – este considerat, în mod automat, ca reprezentând exclusiv masculul (adult, liber) speciei, iar la întrebarea paralelă legată de femeie se presupune, în mod straniu, că ar trebui să se răspundă prin rolul ei actual într-o societate dominată de masculi. (Sau, poate, nu este chiar aşa de straniu : în cele din urmă, problema este pusă cu privire la bărbaţi pentru că societatea pare să le ofere posibilităţi de a-şi trăi viaţa în moduri diferite.) Ei susţin un naţionalism limitat şi cred în inferioritatea raselor care nu sunt de sorginte grecească ş.a.m.d. Bineînţeles, în lumea modernă există o serie de elemente care pot fi susţinute de aceste idei şi care sunt oricând fericite să îi considere pe Platon şi pe Aristotel drept autoritatea lor. Dar faptul că unii oameni, oricât de importanţi, au susţinut prejudecăţi necombătute, similare cu ale unei persoane moderne, nu constituie o justificare pentru ca acea persoană să continue să le repete. Ceea ce se omite uneori, în mod convenabil, este faptul că un principiu de bază al filosofiei greceşti îl reprezintă ideea că o poziţie este bună atâta vreme cât argumentele care o susţin sunt la fel. Aceasta este, de fapt, moştenirea reală şi durabilă lăsată lumii moderne. Socrate, cel al lui Platon, ne avertizează în mod repetat să nu acceptăm o propunere autoritară ; el nu doar ne dă dreptul, dar ne şi invită să aplicăm acelaşi criteriu atât în ceea ce îl priveşte, cât şi faţă de restul persoanelor. Putem observa şi deplânge faptul că el şi succesorii săi au rămas, în unele aspecte, prizonieri ai culturii lor. Dar, în acelaşi timp, ei ne-au oferit singurul mijloc prin care putem să ne adăpostim de presupunerile pe care ni le impune societatea sau de ideologiile temporar la modă. Putem deplânge faptul că ei au consumat atâta energie în explorarea fundamentelor subiectului încât nu au mai avut forţa să se ocupe de problemele importante care constituie subiectul – ca şi cum un matematician ar deveni atât de obsedat de problema naturii adevărului matematic, încât ar uita cum să facă matematică. Însă aceasta înseamnă să vorbim după ce lucrurile s-au întâmplat deja. În contextul în care filosofii antici greci au scris, ei au fost preocupaţi de întrebările fundamentale – legate de felul vieţii pe care ar trebui să o ducem (dacă mi se permite să scriu anacronic într-un mod neutru) şi criteriile pe care ar trebui să le utilizăm pentru a răspunde la aceste întrebări.

Un post-scriptum : am spus că Socrate şi aproape toţi cei care l-au urmat au acordat un loc important conceptului de *arete* într-o viaţă bună. Fraza era menită a fi suficient de vagă pentru a include o varietate de poziţii diferite : că *arete* este suficientă pentru *eudaimonia*, care este completă fără a mai adăuga alte ingrediente ; că este suficientă, dar că alte lucruri – noroc, bunuri materiale – pot să favorizeze nivelul de *eudaimonia* pe care îl poate atinge o persoană ; şi chiar dacă *arete* este cel mai important ingredient din *eudaimonia*, şi alte lucruri sunt necesare. Prima poziţie este cea a stoicilor, iar ultima este cea a lui Platon şi Aristotel (pentru Platon, cel matur, o viaţă bună va include satisfacţia moderată a impulsurilor noastre iraţionale, în timp ce pentru Aristotel, bunurile materiale reprezintă mijlocul necesar pentru a desfăşura o activitate excelentă, practică sau intelectuală – şi cine, se întreabă el retoric, ar atribui *eudaimonia* unei persoane care a avut parte de ghinionul lui Priam ?) Toate aceste poziţii, totuşi, pot fi şi au fost atribuite lui Socrate. Acest exemplu va servi ca o indicaţie generală despre nivelul de dezacord

care există între diferiţii interpreţi ai eticii elene ; acest lucru trebuie avut în minte pe parcursul lecturii acestui studiu, cu toate că nu am adoptat în mod intenţionat perspective extrem de radicale.

Referinţe

Surse primare

Ariostotel : *Eudemian Ethics* ; Ross (trad.) (revăzută de către Urmson) ; şi *Nicomachean Ethics* ; Solomon (trad.), în Barnes, J. (coord.), *The Complete Works of Aristotle : The Revised Oxford Translation*, vol. II (Bollingen Series LXXI, 2) (Princeton, NJ : Princeton University Press, 1984).
Long, A.A. şi Sedley, D.N. (coord.) : *The Hellenistic Philosophers*, vol. I : *Translation of the Principal Sources, with Philosophical Commentary* (Cambridge : Cambridge University Press, 1987).
Lucreţiu : *On the Nature of Things* ; Lakham (trad.) (titlul traducerii : *The Nature of the Universe*) (Harmondsworth : Penguin Books, 1951).
Platon : *Euthyphro* ; Tredennick (trad.), în *The Last Days of Socrates* (Harmondsworth : Penguin Books, 1969).
Platon : *Laches* ; Lane (trad.), în *Plato : Early Socratic Dialogues* (Harmondsworth : Penguin Books, 1987).
Platon : *Gorgias* ; Irwin (trad.), în seria *Claredon Plato* (Oxford : Oxford University Press, 1979).
Platon : *Republic* ; Grube (trad.) (Indianapolis : Hackett, 1974 şi Londra : Pan Books, 1981).

Alte referinţe

Nussbaum, M.C. : *The Fragility of Goodness* (Cambridge : Cambridge University Press, 1986).
Williams, B. : *Ethics and the Limits of Philosophy* (Londra : Fontana/Collins, 1985).

Bibliografie suplimentară

Annas, J. : *An Introduction to Plato's Republic* (Oxford : Oxford University Press, 1981).
Cross, R.C. şi Woozley, A.D. : *Plato's Republic : A Philosophical Commentary* (Londra : Macmillan ; New York : St Martin's Press, 1964).
Geach, P.T. : „*Plato's Euthyphro*. An analysis and commentary", în *Monist*, 51 (1966).
Hardie, W. F. R. : *Aristotle's Ethical Theory*, ediţia a II-a (Oxford : Oxford University Press, 1980).
Stokes, M.C. : *Plato's Socratic Conversations : Drama and Dialectic in Three Dialogues* (include şi *Laches*) (Londra : Athlone Press, 1986).
Urmson, J.O. : *Aristotle's Ethics* (Oxford : Blackwell, 1988).
Woods, M. : *Arisotle's Eudemian Ethics Books I, II, and VIII* (Oxford : Oxford University Press, 1982).

Alte referinţe suplimentare

Barnes, J. : *Aristotle*, în seria *Past Masters* (Oxford : Oxford University Press, 1981).
Barnes, J., Schofield, M şi Sorabji, R. (coord.) : *Articles on Aristotle*, vol. II : *Ethics and Politics* (Londra : Duckworth, 1977).

Dover, K.J. : *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* (Oxford : Blackwell, 1974).
Gulley, N. : *The Philosophy of Socrates* (Londra : Macmillan ; New York : St Martin's Press, 1968).
Guthrie, W.K.C. : *A History of Greek Philosophy*, vol. III-VI (Cambridge : Cambridge University Press, 1969-1981).
Irwin, T. : *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues* (Oxford : Oxford University Press, 1977).
Long, A.A. : *Hellenistic Philosophy*, ediţia a II-a (Londra, Berkeley, Los Angeles : Duckworth, 1986).
Rist, J.M. : *Epicurus : An Introduction* (Cambridge : Cambridge University Press, 1972).
Rowe, C.J. : *Plato*, în seria *Philosophers in Context* (Brighton : The Harvester Press ; New York : St Martin's Press, 1984).
Sandbach, F.H. : *The Stoics* (Londra : Chatto and Windus, 1975).
Vlastos, G. (coord.) : *The Philosophy of Socrates : A Collection of Critical Essays* (New York : Anchor Books, 1971).
Vlastos, G. (coord.) : *Plato : A Collection of Critical Essay*s, vol. II (New York : Anchor Books, 1971).

— 11 —

Etica Evului Mediu şi a Renaşterii

John Haldane

„Voinţa umană se subordonează următoarelor trei ordine. În primul rând, ordinului propriei sale raţiuni, în al doilea rând, ordinelor date de puterile umane, fie spirituale, fie temporale, şi în al treilea rând, ordinii universale a legii divine."

Sfântul Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, IIae, q8, a1

i. Introducere

Intervalul de timp acoperit în acest eseu se întinde din secolul al XI-lea până în secolul al XVI-lea – o perioadă de o jumătate de mileniu de activitate filosofică considerabilă, comparabilă doar cu varietatea şi vigoarea perioadelor moderne şi contemporane. Totuşi, oarecum surpinzător, între sfârşitul Renaşterii şi mijlocul secolului XX, filosofia acelor cinci sute de ani a fost în mare parte uitată. Într-adevăr, doar în ultimii aproximativ douăzeci de ani, filosofii din ţările vorbitoare de limbă engleză au început să aprecieze calitatea intrinsecă a gândirii medievale şi a Renaşterii şi relevanţa sa pentru efortul continuu de a înţelege problemele de prim rang ale filosofiei.

O parte a dificultăţii de a evalua filosofia Evului Mediu şi, într-o proporţie mai mică, pe cea a Renaşterii, o constituie faptul că este ancorată într-un vocabular teoretic nefamiliar. Aceast lucru este determinat şi de legătura cu *scolastica* – tradiţia filosofică dominantă – care a avut o natură strict tehnică. O altă problemă pentru înţelegerea şi susţinerea argumentului şi a concluziilor prezentate de către autorii acestor perioade provine din foarte diferitele ipoteze în legătură cu natura universului şi situaţia condiţiei umane din cadrul acestuia pe care ei şi noi suntem capabili să o creăm.

Deci, pentru a înţelege modelele gândirii etice care s-a dezvoltat de-a lungul perioadei medievale şi a Renaşterii, este necesar să începem cu o prezentare a cadrului istoric şi filosofic în care a apărut scolastica, spre sfârşitul secolului al XI-lea. Urmând ca mai apoi să discut câteva idei şi dispute ale perioadei de o sută de ani care s-a scurs de la

mijlocul secolului al XIII-lea, până la cel al secolului al XIV-lea şi care a reprezentat un vârf al gândirii medievale, o perioadă în care seminţele intelectuale au fost semănate, iar grădinile filosofice creşteau, înfloreau şi înmugureau. Autorii marilor opere ale epocii au fost membri a două ordine religioase – *dominicanii* şi *franciscanii* – a căror activitate a determinat în mare măsură caracterul unei epoci fructuoase din istoria culturii occidentale.

În continuarea acestei perioade a urmat o alta de relativă infertilitate. Mai exact, nici măcar un singur filosof remarcat de istorie nu s-a născut în secolul al XIV-lea. (Cel mai bun candidat pentru acest statut, şi anume, John Wyclif, 1320-1384, a fost mai mult teolog şi om al Bisericii.) Totuşi, noua sa dezvoltare a generat idei noi şi transformări ale celor mai vechi. Discuţia despre această perioadă va duce la o examinare a principalelor elemente ale etici Renaşterii, care poate fi împărţită în două tradiţii : cea a vechii scolastici, care a elaborat şi a sintetizat produsele geniilor născute în secolul al XIII-lea, şi cea a umaniştilor care au ţinut cont de Antichitatea clasică şi au privit înainte înspre un viitor politic de natură laică.

ii. De la Părinţii Bisericii la scolastică

Primele origini postclasice ale filosofiei medievale rezidă în perioada patristică a creştinismului, în scrierile Părinţilor Bisericii. Aceste opere au fost scrise între secolele al II-lea şi al V-lea de către învăţători religioşi care au aparţinut Bisericilor orientale şi occidentale. Scopul acestor autori teologi a fost să interpreteze scripturile şi tradiţiile iudeo-creştine cu ajutorul ideilor derivate din filosofia greacă şi romană. Cu toate că Părinţii nu erau gânditori speculativi, ei au introdus în etica lor teistă noţiuni de o importanţă considerabilă care apar în toată filosofia medievală şi a Renaşterii.

Prima dintre aceste noţiuni, care apare în scrierile lui Clement Alexandrinul (150-215) şi în cele ale autorilor care i-au succedat, este aceea că, prin utilizarea raţiunii naturale, unii dintre filosofii Antichităţii au ajuns la concluzii cu privire la modul de viaţă potrivit fiinţelor umane, care coincideau cu părţi ale învăţăturii morale creştine. Această coincidenţă a ajuns mai târziu o temă în apărarea filosofiei şi a studiului scriitorilor păgâni, pe care scolastica o oferea când era acuzată că cercetările sale primejduiau credinţa. Descoperirea din filosofia greacă ce îi interesa pe Părinţi era cea a gândirii practice (*ratio practica*) sau a „gândirii corecte” (*recta ratio* în latină, *orthos logos* în greacă). Atât Platon, cât şi Aristotel au susţinut că există o facultate a gândirii raţionale care era preocupată cu identificarea modului corect de a acţiona. Excelenţa în exerciţiul acestei puteri o constituie virtutea intelectuală a gândirii practice – *phronesis* (în latină, *prudentia*) – şi conduita în acord cu efectele sale reprezintă virtutea morală.

În general, nu s-au manifestat preocupări pentru găsirea unor argumente filosofice care să vină în spijinul acestor sugestii. Punctele de interes au fost mai degrabă unele concluzii cu privire la cum trebuie trăită o viaţă care respectă învăţăturile religioase derivate din revelaţie şi, implicit, ce model alternativ de cunoaştere morală este disponibil. În afară de a şti cum să se comporte în urma unei educaţii publice, un individ ar putea să îşi găsească propria cale spre verticalitate morală. Această posibilitate ar uşura

dificultatea pe care o presupune ideea revelaţiei publice : fără a fi greşit, cei care nu au primit-o în mod direct sau cărora le-a fost comunicată nu au dreptul de a fi salvaţi. Pentru că, dacă păgânii şi-au găsit calea spre virtute, înseamnă că toţi oamenii au aceleaşi resurse înnăscute pentru a duce o viaţă bună. Aceasta s-a transformat într-un model de *graţie universal salvatoare* ; adică, a ideii că fiecărui om i se oferă mijloacele suficiente pentru a se salva – deşi, bineînţeles, el poate să aleagă să nu urmeze calea prescrisă de această graţie.

A se observa totuşi că ideea unei puteri înnăscute de cunoaştere morală este deschisă la cel puţin două interpretări. Potrivit celei dintâi, oamenii sunt înzestraţi cu capacitatea de a gândi raţional şi, pornind de la câteva premise, de a cunoaşte ceea ce nu este dependent de revelaţie, ei pot să ajungă la nişte concluzii legate de conduita corectă. Conform celei de-a doua interpretări, înzestrarea relevantă este cea a unei facultăţi a simţului moral cu ajutorul căreia, oamenii pot să intuiască ceea ce este bine şi rău. Împrumutând din vocabularul teoriilor mai târzii, putem să descriem aceste perspective ca fiind „raţionalistă”, respectiv „intuiţionistă”.

După introducerea termenului de către Sfântul Ieronim (347-420), scriitorii de la începutul şi mijlocul Evului Mediu se referă la puterea înnăscută de a deosebi binele de rău prin *synderesis*. Ieronim însuşi o descrie ca fiind „scânteia de conştiinţă… prin care discernem că păcătuim”, dar, mai târziu, a devenit o obişnuinţă să se rezerve termenul de „conştiinţă” (*conscientia*) pentru abilitatea de a deosebi binele de rău la nivelul acţiunilor particulare. În secolul al XIII-lea, de exemplu, Sfântul Toma din Aquino (1224-1274) susţinea că primul principiu al gândirii despre conduită este acela că binele trebuie făcut şi urmat, iar răul evitat. „Regula *synderesis*” este, sublinia el, un principiu evident prin sine însuşi, astfel încât oricine îl va înţelege trebuie să îi recunoască veridicitatea. Acesta nu urmăreşte neapărat corectitudinea sau greşeala unei acţiuni, ci polaritatea axei pe care se situează conduita, atracţia intrinsecă a unui pol şi respingerea celuilalt. Chiar prin garantarea adevărului acestui principiu, cunoaşterea nu va fi suficientă pentru a ghida o persoană prin viaţă fără o capacitate specifică care să faciliteze distingerea acţiunilor bune de cele rele, iar această capacitate, pe care Sfântul Toma o foloseşte respectând tradiţia, se identifică cu *conscientia*. Mai mult, ţinând cont de relatarea sa raţionalistă legată de cunoaşterea morală (pe care o voi discuta mai jos), nu ar trebui să constituie o surpriză faptul că el consideră conştiinţa ca un echivalent pentru raţiunea practică sau „corectă” (*recta ratio*). În perioada prescolastică, tendinţa era de a adopta o perspectivă intuiţionistă a gândirii morale. În acest sens, câteva versiuni ale acesteia putând fi regăsite în scrierile Sfântului Ieronim şi ale Sfântului Augustin (354-430), conştiinţa este o facultate înnăscută care revelează legea morală a lui Dumnezeu aşa cum este ea înscrisă în sufletele oamenilor. Rămăşiţe ale acestei idei mai persistă şi azi în discuţiile creştine care (adaptând analogia sensului) vorbesc despre conştiinţă ca şi cum ar fi „urechea internă” a minţii prin care un om ar putea asculta cuvântul lui Dumnezeu.

În teologia morală a lui Augustin, această perspectivă asupra conştiinţei este pusă în legătură cu o linie de gândire care reprezintă a doua contribuţie majoră din partea tradiţiei mai vechi pentru filosofia morală medievală. Aceasta este ideea purificării

morale care rezultă într-un „zbor al sufletului” din lume. Cele mai îndepărtate origini ale acestei noţiuni se regăsesc în *Republica* lui Platon, precum şi în tradiţiile mistice antice. Apare şi în scrierile lui Plotin (204-269), dar a fost introdusă în gândirea patristică de către colegul său, studentul creştin Origene (185-255). Într-adevăr, a fost o doctrină susţinută puternic, dezvoltată într-un fel sau altul de Sfântul Grigorie de Nissa (335-395), de Dionisyos Pseudo-Areopagitul (secolul al V-lea) şi de John Scotus Eriugena (810-877), fiind reluată cu oarecare entuziasm în perioada Renaşterii de către Mirandola (1463-1494) şi alţi neoplatonicieni. Conform lui Augustin, Dumnezeu înzestrează fiecare om cu o conştiinţă cu ajutorul căreia el ar putea să cunoască legea morală. Cu toate acestea, cunoaşterea nu este suficientă pentru a fi o virtute care impune ca voinţa să fie orientată în direcţia binelui. Pentru a realiza această orientare benevolă, Dumnezeu iluminează sufletul printr-o revelaţie a propriei Sale bunătăţi, iar acest fapt induce virtutea, având în vedere că sufletul se încarcă cu iubire pentru perfecţiunea lui Dumnezeu şi caută să se unească cu El. Această psihologie a graţiei este exprimată mai puţin prozaic de către Augustin, care susţinea că iubirea trage sufletul înspre Dumnezeu, aşa cum o greutate trage trupul înspre pământ ; dar, bineînţeles, cum Dumnezeu se află „deasupra” tuturor lucrurilor, direcţia de tragere este orientată în sus, iar, în acest fel, mişcarea efectuată de graţie devine un zbor al sufletului din această lume.

O altă problemă ridicată de această teorie a cunoaşterii morale constă în natura a ceea ce conştiinţa revelează. S-a spus mai devreme că această conştiinţă dezvăluie legea morală, dar noţiunea din urmă este deschisă la cel puţin două interpretări, ambele fiind influenţate de gândirea medievală şi a Renaşterii. Termenul „lege” traduce cuvântul latin *ius*, care poate însemna fie ordine, fie ordonanţă, regularitate sistematică sau reguli prescrise. Deci, pretenţia că această conştiinţă este o formă de cunoaştere a legii morale poate fi interpretată ca fiind un mijloc de a deosebi diferite stări de fapt şi proprietăţi care constituie fapte şi valori morale, la fel cum ştiinţa este o metodă de a descoperi, de exemplu, acele fapte constitutive ale legilor fizicii. Alternativ, pretenţia ar putea fi interpretată că susţine ideea conform căreia această conştiinţă este o cale de a cunoaşte poruncile lui Dumnezeu, aşa cum consultarea unui manual poate reprezenta un mod de a descoperi conţinutul legii unei naţiuni.

Scriitorii Antichităţii clasice, din perioada patristică şi de la începutul şi sfârşitul Evului Mediu, deseori folosesc expresia „drept natural” (*ius naturale*) pentru a se referi la orice principii care sunt folosite în conduita umană, altele decât cele care îşi găsesc originea în legislaţia umană sau în dreptul pozitiv (*ius positivum*). Pentru cititorul modern, expresia „drept natural” sugerează, probabil, ideea unei ordini morale, obiective şi independente a minţii sau a voinţei unui individ. Ar trebui să fie clar totuşi că pentru cei care au trăit în acea perioadă ar fi putut să semnifice cu totul altceva. Elementul comun este contrastul cu legislaţia umană, dar dincolo de acesta, apar multe diferenţe. Unii au susţinut că dreptul natural aparţine ordinii structurate a lumii în care fiecare lucru se potriveşte şi, prin referire la acesta, poate fi determinat un model potrivit al dezvoltării sale. Ideea că dreptul natural stipulează *prescripţii* pentru conduita umană reprezintă o modalitate metaforică de a face referire la precondiţiile dezvoltării naturale ale omului, dar nu implică în nici un fel faptul că aceste prescripţii rezultă din voinţa

vreunui legiuitor. Ele nu sunt *porunci* considerate în acel sens. Potrivit unei alte perspective, dreptul natural este chiar setul de reguli stipulate de către Dumnezeu şi promulgate omenirii prin prezentarea decalogului lui Moise şi prin revelaţia oferită indivizilor prin utilizarea conştiinţei lor.

Prima din seria acestor perspective îşi are originile parţial în perioada presocratică a filosofiei greceşti şi a fost familiară autorilor de la începutul Evului Mediu, sub forma doctrinei stoice conform căreia toate procesele sunt guvernate de raţiunea cosmică (*logos*) şi dreptul (*nomos*) este ceea ce acest principiu raţional universal dictează pentru diferitele sfere de activitate. Această idee a fost în general combinată cu alte două idei, care, luate împreună, susţineau o perspectivă mult mai teologică a dreptului natural ca ordine metafizică. Prima dintre aceste noţiuni suplimentare a fost teoria platoniciană, conform căreia entităţile şi trăsăturile individuale sunt instanţe ale formelor ideale (*eide*) şi sunt mai bune sau mai rele în măsura în care aproximează sau deviază de la aceste paradigme perfecte. A doua noţiune derivă din exegeza patristică a capitolului I din Geneză, care sugera că, prin crearea lumii, Dumnezeu a dat un caracter material instataneu unui plan care exista deja ca idee eternă (*ratio eterna*) în mintea Sa. (Acestă noţiune, denumită uneori „exemplaritate divină”, a fost evident influenţată de elementul menţionat mai devreme din metafizica lui Platon şi de mitul creaţiei pe care îl prezintă în dialogul „Timaeus”, în care supremul Dumnezeu sau Creatorul (*demiurge*) are capacitatea de a-şi dori să creeze o lume care să întruchipeze formele.) Luate în ansamblu, aceste idei au oferit o prezentare a dreptului natural ca model potrivit de activitate în concordanţă cu ordinea raţională a creaţiei.

Trebuie apreciat faptul că în prezentarea precedentă, rolul lui Dumnezeu în relaţie cu legea morală este indirect. O acţiune este bună deoarece „se cade”, ţinând cont de natura lucrurilor – o natură care se datorează modelului şi creaţiei lui Dumnezeu. Dar, potrivit celei de-a doua perspective, rolul lui Dumnezeu este cât se poate de direct, pentru că legea naturală nu este altceva decât un ansamblu de legi create de către Dumnezeu pentru a guverna relaţiile dintre oameni. Iar această lege nu ar trebui să dezvolte vreo relaţie cu modelul lumii create.

În secolul al XIII-lea, nu a existat nici o dispută majoră între susţinătorii celor două perspective asupra legii morale universale. Voi reveni asupra acestui fapt în cea de-a doua secţiune. Pentru moment totuşi este suficient să subliniez faptul că există şi alte complexităţi în structura teoriilor prescolastice care au fost transmise perioadelor următoare. De exemplu, după cum am menţionat mai sus, unii au susţinut că există o capacitate înnăscută care determină cerinţele de conduită şi care constituie o abilitate de a descoperi adevărata natură a lucrurilor, cu siguranţă cea a omului, şi de a trage concluziile cu privire la modul în care aceste lucruri ar putea fi perfecţionate. Alţii, cu toate că afirmă că adevărurile descoperite prin exerciţiul de *synderesis* şi *conscientia* sunt într-adevăr cele care aparţin autoperfecţionării, susţin că descoperirea lor nu ţine de investigarea empirică şi de gândirea pragmatică, ci, pur şi simplu, de învăţarea prescripţiilor date de Dumnezeu sufletului. (Într-un pasaj faimos din opera sa, *Despre Sfânta Treime*, Sfântul Augustin aminteşte că „oamenii văd legile morale scrise în cartea luminii care este numită Adevărul, de unde sunt copiate toate celelalte legi” (*De Trinitate*, 14, 15, 21). Iar

pentru alţii, forma descoperirii nu este de genul acesteia din urmă, ei considerând că ceea ce se învaţă este doar voinţa nefundamentată a lui Dumnezeu, exprimată sub forma poruncilor de a acţiona sau de a nu se lăsa ispitit să acţioneze, şi nu o călăuzire în concordanţă cu legea naturii.

Cam aceasta a fost complexitatea gândirii perscolastice referitoare la sursa moralei. A existat o gamă variată de opinii cu privire la obiectele aprecierilor morale, adică acele trăsături care sunt judecate a fi corecte sau incorecte. Sfântul Augustin a afirmat că putem considera a fi merituoase acele acţiuni care se conformează legii morale a lui Dumnezeu şi care sunt înfăptuite pentru motivul potrivit, adică iubirea de Dumnezeu şi dorinţa de perfecţionare, doar pentru a fi mai aproape de El. După cum spune Sfântul Augustin : „A trăi bine nu este altceva decât a-L iubi pe Dumnezeu din toată inima, sufletul şi mintea" (*De Moribus Ecclesiae Catholicae*, I, 25, 46). Această afirmaţie introduce o evidenţiere a stării de spirit a agentului, mai mult decât o parformanţă a acestuia, şi posibilitatea ca, în timp ce două persoane pot înfăptui acţiuni de acelaşi tip, cum ar fi îngrijirea bolnavilor, numai unul dintre ei ar face ceva merituos, atâta vreme cât justificarea sa ar fi iubirea, pe când la celălalt ar fi *fariseismul*, adică dorinţa egoistă de a fi apreciat.

Alţi autori, referindu-se la pilda/pildele talanţilor (Matei, 25) sau a minelor (Luca, 19), au avut tendinţa de a considera meritul ca fiind adecvat realizărilor sau consecinţelor conduitei. Totuşi, cea mai vastă şi mai exactă relatare a evaluării morale susţinea că pentru ca o acţiune să fie corectă, tot ceea ce are legătură cu aceasta – natura, justificarea şi rezultatul său – trebuie să fie corect, iar dacă până şi una dintre acestea ar fi incorectă, atunci întreaga acţiune este incorectă şi agentul său vinovat. Această doctrină strictă pare să fi apărut în opera scrisă în secolul al IV-lea sau al V-lea de către Dionisie Areopagitul, intitulată *Despre numele divine* (*De divinis nominibus*). Scrierile acestui autor, cunoscute sub numele colectiv *Corpus Dionysiacum*, au avut o influenţă puternică începând cu secolul al VI-lea până în perioada Renaşterii. Într-adevăr, el a fost considerat canalul prin care ideile platoniciene şi neoplatoniciene au fost transmise din lumea greacă în lumea creştină. În afară de a fi una dintre cele mai importante surse ale psihologiei teologice a „zborului sufletului" şi a doctrinei stricte a evaluării morale menţionate mai sus, el a înaintat ideea (asemenea Sfântului Augustin) că răul nu este altceva decât privarea de bine, la fel cum boala poate fi considerată nu ca o condiţie independentă, ci ca absenţă a sănătăţii. Această perspectivă, şi doctrina referitoare la ceea ce se cere pentru ca o acţiune să fie corectă, au fost implementate şi elaborate de către Toma din Aquino în secolul al XIII-lea şi au rămas ca o parte a întregii învăţături tomistice. Respectul acordat operei *Corpus Dionysiacum* în tot Evul Mediu şi în Renaştere s-a datorat atât valorii sale ca sursă a filosofiei platoniciene, cât şi unei erori legate de autor. Scriitorul pretinde că a fost martor la unele evenimente prezentate în Noul Testament şi utilizează pseudonimul „prezbiterianul Dionis", de unde el a ajuns să fie identificat cu atenianul convertit de Sfântul Pavel. Totuşi, ţinând cont de dovezi, s-a ajuns la concluzia că aceste scrieri au fost redactate în jurul anului 500.

Înainte de a ne ocupa de perioada centrală a scolasticii, este momentul de a prezenta dezvoltările istorice relevante care s-au produs în secolele precedente. Această istorie se

referă la căderea şi la reinstaurarea creştinismului, a Imperiului Roman. În secolul al V-lea, Imperiul Roman de Apus a sucombat în faţa invaziilor teutonice din nord, iar când Imperiul Roman de Răsărit, cu bazele la Bizanţ, a reuşit, în secolul al VI-lea, să îşi reinstureze hegemonia în zona Mării Mediterane, a fost atacat, la rândul său, în partea de est şi de sud, de către arabi. Printre multele daune produse de aceste invazii a fost şi distrugerea sistemului educaţional roman, care, prin şcolile localizate în cele mai importante oraşe ale sale, a pregătit administratori pentru imperiu. Ca şi în cazul Marii Britanii în acest secol, educaţia, pliată pe nevoia de a pregăti oameni pentru adminstraţia publică, a format oameni cu o cultură bogată şi o înclinaţie spre filosofie. În urma acestor invazii, astfel de centre de educaţie, rămase sau create, au fost ataşate unor mănăstiri situate în zone rurale izolate. În aceste circumstanţe diferite, scopul acestor şcoli monastice a devenit unul mai limitat, şi anume de a conserva cultura trecutului.

În anul 800, Carol cel Mare a fost încoronat primul Împărat Roman Sfânt, şi pentru o scurtă perioadă după aceasta, a apărut o revenire a ideii imperiale, asociate cu o renaştere culturală. Într-adevăr, singurul filosof occidental original, care a scris în perioada dintre Boethius (475-525) şi Sfântul Anselm (1033-1109), şi anume Eriugena, a fost conducătorul Şcolii de la Palat, fondată la curtea lui Carol cel Mare. O serie de războaie, de conflicte politice şi de dispute între Biserică şi imperiu a dus la recuperarea creştinismului şi la victoria papalităţii asupra împăratului, marcată de reformele instaurate de Papa Grigorie al VII-lea asupra Bisericii, începute în 1073, şi de penitenţa împăratului Henric al IV-lea în faţa Papei, la Canossa în 1077.

iii. Epoca de aur a scolasticii

În timpul perioadei patristice şi a celei de la începutul Evului Mediu, discuţiile erudite despre morală au fost doar de natură teologică. Acestea aveau ca punct central fie întrebări normative (ca acelea discutate în partea a patra a acestui volum) referitoare la virtuţile ce trebuie cultivate, la acţiunile ce trebuie evitate şi la scopurile ce trebuie atinse, fie prezentau o structură generală a moralei, indicând, de exemplu, relaţia acesteia cu procesele naturale sau cu doctrina revelată. Cu toate acestea, nu a fost nici sistematizată, nici preocupată de ceea ce numim acum probleme metaetice ; adică, probleme legate de conţinutul şi caracterul logic al conceptelor morale. (Partea a patra a acestui volum este dedicată metaeticii.) În secolele al XI-lea şi al XII-lea s-au înregistrat schimbări în această privinţă deoarece a început dezvoltarea metodei scolastice de cercetare.

„Părintele” scolasticii a fost Sfântul Anselm, arhiepiscopul de Canterbury, cunoscut ca fiind cel care a introdus „dovada ontologică” a existenţei lui Dumnezeu. În secolul al VI-lea, Boethius a afirmat că anumite idei, chiar şi unele principii morale sunt evidente intuitiv. El a preferat un stil mai riguros al gândirii decât cel obişnuit. În scrierile lui Anselm, aceşti doi factori se unesc pentru a susţine o discuţie ordonată logic, pornind de la „axiome” şi ajungând la concluzii implicite. El a aplicat această metodă a gândirii sistematizate şi discursive în cazul unor diferite probleme teologice şi, citând autoritatea (*auctoritas*) sub forma citatelor din scripturi sau din scrierile patristice, a fost preocupat

să o utilizeze ca un mijloc de a ajunge la concluzii suplimentare. Această atitudine inovatoare este expusă într-un pasaj ale cărui cuvinte finale reprezintă mottoul scolasticii. El spune : „Mi se pare o dovadă de neglijenţă, dacă, după ce am reuşit să avem Credinţă, nu ne dăm silinţa *să înţelegem ceea ce credem*” (*Cur Deus Homo*, i, 2).

În teoria sa morală, Anselm este influenţat de psihologia lui Augustin şi adoptă ideea potrivit căreia graţia induce sufletului o dispoziţie de a înainta înspre bine (*affectio justitiae*), conformându-şi acţiunile voinţei lui Dumnezeu. Importanţa voinţei este evidenţiată de către Abélard (1079-1142). Tendinţa augustiniană înspre voluntarism (din latinescul : *voluntas*, care înseamnă „voinţă”) este urmată în relaţie atât cu subiectul, cât şi cu criteriul bunătăţii. În ceea ce priveşte cel de-al doilea aspect, standardul este, după cum e precizat, conformitatea cu voinţa divină. În primul caz, Abélard insistă că, în esenţa lor, acţiunile sunt neutre. Mai mult, el susţine că dorinţele sau înclinaţiile sunt asemenea : nici bune, nici rele. Obiectul evaluării morale este *intenţia* agentului. Viciul nu este altceva decât consimţământul conştient de a păcătui, adică de a acţiona conştient de neascultarea poruncilor lui Dumnezeu. După cum scrie el : „Defectul este, atunci când suntem... înclinaţi să consimţim la ceva ce nu trebuie să facem... Ce altceva este consimţământul acela decât a-L dispreţui pe Dumnezeu şi de a-I încălca Legile ? ”. În aceeaşi lucrare, el ilustrează modul în care viciul nu rezidă în dorinţă, ci în consimţământ. Exemplul este cel al unui bărbat care vede o femeie, iar „concupiscenţa sa se trezeşte ; mintea sa ispitită de dorinţa carnală şi incitată de dorinţa primară, dar care controlează această tânjire lascivă prin puterea temperării” (*Scito Teipsum*, capitolul 2), primind astfel recompensa de a asculta porunca lui Dumnezeu (probabil cea de-a noua : Să nu râvneşti la femeia aproapelui tău).

Această perspectivă, susţinută de către Anselm şi Abélard – şi mai târziu adoptată, parţial sau total, de către Henry de Ghent (1217-1293), Duns Scot (1266-1308), William de Ockham (1290-1350), iar în Renaştere de către Francisco Suárez (1548-1617) – are, cu siguranţă, potenţiale implicaţii generatoare de controverse. Dacă virtutea constă în corectitudinea intenţiei, iar aceasta este analizată în termeni de consimţire a poruncilor lui Dumnezeu (concepută conform *acelei* descrieri, adică de „conduită poruncită de către Dumnezeu”), atunci apare o problemă în cazul în care agentul nu ştie ce porunceşte Dumnezeu, dacă El porunceşte ceva, sau dacă există într-adevăr un Dumnezeu care să emită porunci. Cu siguranţă, dacă o persoană nu cunoaşte aceste lucruri, ea nu poate fi păcătoasă sau vicioasă (adică, plină de vicii), având în vedere că, în acea circumstanţă, o persoană nu poate încălca, în mod conştient, o poruncă divină. Identic, o persoană nu poate fi virtuoasă fără a şti la ce îşi dă consimţământul. Iar dacă virtutea este necesară pentru salvare, atunci ignoranţii sunt ameninţaţi, deşi poate mai puţin condamnabili decât cei care cunosc legea lui Dumnezeu şi intenţionează să o încalce. În ceea ce priveşte prima implicaţie, Abélard a folosit-o pentru a arăta că cei care (în ignoranţă) L-au persecutat şi L-au răstignit pe Iisus Hristos nu au păcătuit – o ipoteză aparent respinsă de contemporanii săi deoarece a fost condamnată la Conciliul de la Sens, în 1141. În legătură cu cea de-a doua implicaţie, el oferă o versiune neconvingătoare a sugestiei discutate anterior, că aceia care trăiesc în afara spectrului revelaţiei creştine pot totuşi să fie virtuoşi, atâta vreme cât îşi conformează intenţiile la conţinutul legii morale, aşa cum este ea revelată gândirii.

A doua problemă cu care se confruntă perspectiva promovată de Anselm/Abélard provine din localizarea caracterului moral din intenţiile agentului, decât din tipul de acţiune înfăptuită de către acesta. Dacă cineva consideră că se poate determina public felul acţiunii realizate de către membrii unui grup, dar că nu se poate determina ce fel de intenţii are fiecare, atunci, în cazul în care intenţia este centrul calităţii morale, acel cineva nu este în măsură să spună dacă acei oameni au acţionat virtuos, chiar dacă ştie cumva că o persoană a făcut-o. Pentru Abélard, această problemă este depăşită prin afirmaţia că Dumnezeu poate vedea în inimile oamenilor, deşi acestea sunt inobservabile pentru restul. Această posibilitate totuşi nu va avea mare importanţă pentru acei muritori care au responsabilitatea de a evalua caracterul moral pe care îl manifestăm cu ocazia unor evenimente publice observabile. Ultima presupunere sugerează o soluţie diferită : a nega faptul că intenţiile agentului sunt, în mod necesar, obiecte private, şi a accepta că acestea sunt uneori deschise evaluării.

Cel mai mare filosof medieval şi scolastic, Sfântul Toma din Aquino, s-a născut cu optzeci de ani după moartea lui Abélard. Doar cei care au depus efortul de a înţelege filosofia Sfântului Toma pot să aprecieze corect limita sistemului său şi capacitatea minţii sale. Albertus Magnus (1206-1280) – Sfântul Albert cel Mare – uneori învăţătorul şi protectorul său, a spus despre tânărul Toma, care îşi câştigase porecla de „bou mut" datorită caracterului său taciturn şi ţinutei sale viguroase, că „el va răcni aşa de puternic în învăţătura sa încât va răsuna în toată lumea". Măcar din perspectiva acestui standard, nu poate exista nici un dubiu că Toma din Aquino este cel mai mare dintre scolastici şi, poate, dintre toţi filosofii născuţi între Aristotel şi Descartes.

Geniul tomistic rezidă în capacitatea de a vedea modul în care gândirea greacă şi doctrina catolică ar putea fi sintetizate într-o filosofie creştină. Atâta vreme cât această viziune a implicat şi etica, aceasta a fost sub forma demonstrării că diferenţele mai sus menţionate, sesizate între ideile de virtute provenind din filosofia Antichităţii clasice şi cele recurente în gândirea creştină ar putea fi dezvoltate astfel încât să ofere eticii un fundament şi să prezinte o relatare a adevăratei virtuţi, care ar fi corespunzătoare unei fiinţe umane inteligente. Scala Sfântului Toma, referitoare la sinteza eticii şi a teologiei morale, este vastă. Acoperă atât probleme teoretice, cât şi normative, şi este regăsită în multe texte. Cincisprezece volume ale operei *Summa Theologiae* din ediţiile Blackfriars şi multe alte comentarii şi tratate independente dezvoltă, într-o formă sau alta, etica şi valoarea. Având în vedere cantitatea de informaţii conţinute, ar fi absurd să nu ne rezumăm la a identifica esenţa acestei teorii.

Câteva dintre opiniile lui Toma din Aquino au fost deja indicate, inclusiv faptul că el susţinea o relatare raţionalistă a gândirii morale – cu privire la „legea naturală", descoperită cu ajutorul „gândirii corecte". În susţinerea acestora, el a fost asistat de accesibilitatea recentă în Occidentul creştin a scrierilor etice ale lui Aristotel. Bazându-se pe acestea, el a reuşit să dezvolte o formă de eudemonism logic, potivit căruia acţiunea corectă se identifică cu conduita, care fie încearcă să promoveze, fie chiar realizează înflorirea speciei umane. În acest caz, se vorbeşte despre o natură umană distinctă şi esenţială, asociată cu o serie de valori care constituie excelenţa într-o viaţă. Aşadar, virtuţile sunt acele obiceiuri de a acţiona care duc la împlinirea naturii raţionale a agentului.

Deci, când vorbim despre „legea naturală” ne referim la acea parte din ordinea generală a lucrurilor care implică omenirea şi progresul său spre perfecţiune. Această lege transpare în tendinţele umane naturale, cum ar fi conservarea vieţii, procrearea şi creşterea copiilor, cooperarea cu ceilalţi din societate ş.a.m.d. În completarea acestei surse empirice de valori şi cerinţe morale există „legea lui Dumnezeu”, promulgată omenirii prin legea lui Moise şi prin alte părţi ale revelaţiei divine. Totuşi, pentru Toma din Aquino, aceasta nu reprezintă o sursă pentru porunci alternative sau adiţionale, ci, mai degrabă, o sursă suplimentară a acelor prescripţii în conformitate cu care este necesar să atingem starea de bine. În primul rând, teologia creştină adaugă teoriei morale primare a lui Aristotel o transformare supranaturală a scopului virtuţii, din stadiul conceput de către acesta ca fiind înfloritor (*eudaimonia*) la cel de binecuvântare (*beatitudo*), care constă în unirea eternă cu Dumnezeu.

Acordând locul cuvenit dimensiunii religioase a moralei şi combinând-o cu o teorie foarte raţionalistă, Sfântul Toma a trasat o cărare între două grupuri de filosofi contemporani : averroiştii latini şi voluntariştii franciscani. Primul grup, din care cel mai important a fost Siger din Brabant (1240-1284), a păstrat o versiune naturalistă nepotrivită a eudemonismului aristotelic. Cel de-al doilea a apărat ideea că legea divină este un „manual de instrucţiuni” pentru viaţa omenească şi au susţinut faptul că aceasta este o sursă independentă de obligaţii generate de voinţa legislativă a lui Dumnezeu. Revenirea gândirii augustiniene a început din timpul vieţii Sfântul Toma, prin intermediul unor opere cu înclinaţie mistică scrise de Sfântul Bonaventura (1217-1274), Ramón Lull (1235-1315) şi Maister Eckhardt (1260-1327), care au subliniat iluminaţia divină şi întoarcerea voinţei sufletului înspre Dumnezeu. O mai mare importanţă filosofică totuşi au avut scrierile a doi mari gânditori franciscani ai acestei perioade, şi anume, Duns Scot şi William de Ockham.

Până recent, se credea că aceştia (dar în special Ockham) au susţinut versiuni obtuze ale voluntarismului teist, adică faptul că o acţiune este bună numai dacă Dumnezeu o porunceşte sau o aprobă. Totuşi, situaţia nu este simplă. Scot este în mare parte de acord cu teoria despre „gândirea corectă” a Sfântului Toma din Aquino, dar el acordă două roluri speciale voinţei. Pe de-o parte, obiectul evaluării morale este întotdeauna o acţiune a voinţei, iar, pe de altă parte, Dumnezeu poate să dea prescripţii morale, având statutul suplimentar de obligaţii absolute prin voinţa Sa de a fi respectate (*Opus Oxoniense* III).

Ockham merge mai departe în localizarea sursei moralei din voinţa divină, afirmând că, având în vedere că Dumnezeu este omnipotent, el poate face orice, în afară de ceea ce este imposibil din punct de vedere logic. Criteriul imposibilităţii logice este contradicţia. Deci, dacă o afirmaţie nu este o contradicţie, atunci situaţia pe care o descrie este măcar posibilă logic şi, în felul acesta, creată de Dumnezeu. Dar o afirmaţie morală precum „furtul este permis” nu este contradictorie – chiar dacă este falsă. Similar, dacă Dumnezeu este omnipotent, atunci El poate să facă în aşa fel încât furtul să fie permis fără ca acesta să fie realizat prin schimbarea oricărui element independent al problemei. Unul şi, probabil, singurul mod în care acesta ar putea fi realizat ar fi dacă permisivitatea, cerinţa şi interdicţia ar exista pur şi simplu datorită atitudinilor lui Dumnezeu. Altfel spus, dacă caracterul moral al unei acţiuni este consecinţa logică imediată a permisivităţii,

poruncii sau interdicţiei lui Dumnezeu. De fapt, Ockham era dispus să permită că o mare parte din ceea ce noi considerăm a fi bine sau rău este aşa din cauza unor motive prezentate prin teoria legii naturale. Dar el a văzut, ca şi Scot, faptul că această teorie întâmpina greutăţi în susţinerea caracterului legislativ al unor cerinţe morale. De asemenea, el a susţinut că acea credinţă în omnipotenţa absolută a lui Dumnezeu trebuie să implice faptul că ordinea morală ar putea fi schimbată numai de către voinţa lui Dumnezeu de a face astfel (*Reportatio*, IV, q9).

iv. Pluralismul Renaşterii şi declinul scolasticii

Ockham a fost ultimul filosof al epocii de aur a scolasticii medievale. În secolul următor morţii sale, lumea intelectuală şi politică a suferit o transformare, odată cu dezvoltarea ştiinţei şi cu declinul Bisericii de la Roma. Încă o dată, Europa occidentală a devenit subiectul conflictelor politice şi religioase, dar, în ceea ce priveşte cele religioase, sursa atacurilor nu era, ca înainte, o credinţă străină ; mai degrabă au provenit din interiorul Bisericii creştine, de la clerul scandalizat şi nemulţumit şi de la alţi membri ai ordinelor religioase. Nu este în totalitate surprinzător faptul că iniţiatorii Reformei şi cei care aparţin noii ştiinţe naturale au fost dispuşi să lase deoparte o tradiţie filosofică ce ajunsese până atunci să fie asociată cu vechiul ordin.

Acestea fiind spuse, mişcarea de dezvoltare a teoriei etice a lui Aristotel nu a ajuns într-un punct mort. Mai degrabă, s-a ramificat în două direcţii şi a continuat încă pentru ceva vreme. Diviziunea a corespuns intereselor laice şi religioase şi a fost, în mare măsură, de natură geografică. În Italia, un grup de scriitori şi specialişti în ştiinţe naturale, localizaţi în zona Padovei, i-au considerat pe averroiştii latini din urmă cu două sute de ani, mergând până la Aristotel, ca reprezentând surse pentru o teorie etică cu desăvârşire naturalistă, în consonanţă cu perspectiva lor globală extrem de ştiinţifică. Cel mai cunoscut din acest grup, de altfel puţin renumit, a fost Pietro Pomponazzi (1462-1525), care, ţinând cont de materialismul său filosofic, de epistemologia sa sceptică şi teoria etică cvasiutilitaristă, ar aprecia mediul filosofic contemporan ca fiind înrudit.

În acest timp, în Peninsula Iberică, tradiţia tomistă a persistat într-un grup de catolici neoscolastici. Majoritatea afirmaţiilor lor consistau din a extinde şi a comenta pe marginea scrierilor lui Toma din Aquino şi ale lui Aristotel, contribuind şi la tradiţie prin încercarea de a o adapta circumstanţelor modificate. Dominicanul, Francisco de Vitoria (1480-1546), de exemplu, considera legitimă utilizarea violenţei pentru apărarea societăţii şi, în consecinţă, a avansat doctrina „războiului drept". Aceeaşi problemă a făcut parte din etica normativă propusă de iezuitul Francisco Suárez. El a fost poate cel mai distins dintre toţi ibericii tomişti, deşi, în timp ce era un mare comentator al Sfântului Toma din Aquino, ambiţiile sale treceau dincolo de a relua prezentarea învăţăturilor „doctorului angelic". Propria sa sinteză a filosofiei scolastice provenea din ideile metafizice ale lui Ockham, iar acest fapt l-a determinat să îmbrăţişeze o perspectivă în care voinţa agentului şi cea a lui Dumnezeu joacă un rol important în determinarea valorii morale a conduitei. Poate că elementul cel mai semnificativ, din punct de vedere istoric, al operei lui Suárez

este acela de a fi canalul prin care filosofia morală tomistă a devenit accesibilă în întreaga Europă, pentru toţi cei care nu au fost educaţi în tradiţia scolastică, inclusiv cei care, precum Hugo Grotius (1583-1645), au fost extrem de ostili asociaţiilor religioase specifice, dar care totuşi, deseori fără să ştie, au dezvoltat o perspectivă morală similară cu cea a scolasticii catolice. Mult mai apropiat poziţiei teologice a lui Suárez, dar izolându-se de cercurile tomiste, a fost contemporanul său englez, Richard Hooker (1553-1600), care s-a bazat pe teoria legii naturale prezentate de către Sfântul Toma din Aquino pentru a dezvolta relaţia dintre legea naturală şi cea revelată. Atât de puternică a fost influenţa ideilor tomiste în opera lui Hooker, *Legile organizării ecleziastice*, încât a ajuns să fie cunoscut sub numele de „anglicanul Aquino".

O serie de factori au contribuit la reacţia postmedievală împotriva scolasticii. În afară dezvoltării ştiinţei empirice şi fragmentării Bisericii Universale, a apărut o mişcare în cadrul filosofiei împotriva aristotelianismului şi în favoarea unei reveniri a doctrinelor platoniciene. A doua tendinţă s-a datorat, în parte, redescoperirii autorilor din Antichitatea clasică şi accesibilităţii crescute a operelor acestora prin intermediul traducerilor. Acest fapt a încurajat eclectismul oarecum necritic, existând un interes mai scăzut pentru a determina consistenţa internă a compilaţiilor de idei decât pentru a admira calităţile estetice atât ale părţilor, cât şi ale întregurilor. La începutul acestei dezvoltări, Nicolaus Cusanus (1401-1464) s-a bazat pe metafizica pitagoreică şi platoniciană şi pe misticismul creştin pentru a construi o prezentare a realităţii, potrivit căreia există o mişcare generalizată a întregii omeniri înspre Dumnezeu, direcţionată de iubirea mistică.

Asemenea idei existau deja în scrierile acelora care erau asociaţi cu Şcoala neoplatoniciană, fondată la Florenţa, în secolul al XV-lea, sub patronajul lui Cosimo de'Medici. Cele mai importante figuri din acest cerc au fost Marsilio Ficino (1433-1499) şi Giovanni Pico della Mirandola. Ca şi Nicolaus Cusanus, Ficino asociază idei presocratice şi augustiniene despre eficacitatea cauzală a iubirii ca principiu universal, emiţând ideea umanităţii (*humanitas*) ca valoare morală primară.

Mai importante, poate, decât intoxicaţia rezultată din asemenea asocieri rapsodice de idei, au fost numeroasele traduceri de texte clasice produse de membri Academiei Florentine. În afară de introducerea unor noţiuni noi în gândirea Renaşterii, aceste texte au încurajat dezvoltarea unei forme diferite, în care să fie introdusă gândirea morală şi socială, şi anume, fabule lirice despre epoci de aur trecute şi viitoare. În timp ce scolastica Renaşterii a căutat să extindă metodologia filosofică din *Summa Theologiae*, aducând şi mai mult material pentru analiza logică şi ulterioara sistematizare, umaniştii Renaşterii au revenit la *Republica*, unde au găsit modelul perfect pentru expresia literară a ideilor. Astfel, în lungul ajun al perioadei moderne, Vitoria a scris *Comentariu despre a doua parte din Summa Theologiae*, în timp ce sir Thomas More (1478-1535) crea *Utopia* ; Suárez scria *De Legibus*, iar Tommaso Campanella (1568-1639) compunea *Cetatea Soarelui*. (Îmi atribui o uşoară licenţă eseistică în legătură cu asocierile cronologice ale acestor opere.) Este interesant şi faptul că, în timp ce Vitoria şi Suárez conservă teocentrismul teoriei etice medievale, More şi Campanella oferă perspective homocentrice, prezentate prin intermediul viziunilor asupra viitorului politic laicizat. Acesta era stadiul gândirii morale la sfârşitul Renaşterii.

Referinţe

i. *Opere individuale*

Abélard : *Peter Abelard's Ethics* ; D.E. Luscombe (coord.) (Oxford : Clarendon Press, 1971).
Anselm : *Basic Writings* ; (trad.) S.N. Deane (La Salle : Open Court, 1962).
Aquino, Toma din : *Summa Theologiae* ; T. Gilby (coord.) (Londra : Blackfriars and Eyre & Spottiswoode, 1963-1975).
Aquino, Toma din : *Summa Contra Gentiles* ; A.C. Pegis (coord.) (Notre Dame, Ind. : University of Notre Dame, 1975).
Augustin : *The Essential Augustine* ; V.J. Bourke (coord.) (New York : Mentor-Omega, 1964).
Augustin : *The Confessions* ; E.B. Pusey (coord.) (Londra : Dent, 1962).
Campanella, T. : *Città del Sole* ; D.J. Donna (trad.), *City of the Sun* (Berkeley : University of California Press, 1981).
Dionisie Areopagitul : *On The Divine Names* ; C.E. Rolt (trad.) (Londra : SPCK, 1950).
Duns Scotus : *God and Creatures : The Quodlibetal Questions* ; F. Alluntis şi A. Walter (coord.), (Princeton : Princeton University Press, 1975).
Hooker, R. : *The Laws of Ecclesiatical Polity* (1594) ; R. Church (coord.) (Oxford : Clarendon Press, 1876).
More, T. : *Utopia* (1513) ; G.M. Logan şi R.M. Adams (coord.) (Cambridge : Cambridge University Press, 1989).
Platon : *Timaeus.*
Platon : *Republica.*
Pomponazzi, P. : *The Philosophy of Pomponazzi* ; Douglas (coord.) (Hildesheim : Olms, 1962).
Suárez, F. : *De Legibus* ; (trad.) (Oxford : Clarendon Press, 1944).
William de Ockham : *Philosophical Writings* ; P. Boehner (coord.) (Indianapolis : Bobbs-Merrill, 1977).

ii. *Colecţii*

Cele mai accesibile surse ale scrierilor originale medievale şi ale Renaşterii sunt editate în colecţii de fragmente, cum ar fi :

Hyman, A. şi Walsh, J. (coord.) : *Philosophy in the Middle Ages* (Indianapolis : Hackett, 1973).
McKeon, R. (coord.) : *Selections from Medieval Philosophers*, 2 vol. (New York : Scribner's, 1958).

Cambridge University Press pregăteşte o serie de colecţii de texte pentru a veni în completarea volumelor de istoria filozofiei medievale şi a Renaşterii menţionate mai sus. Cea mai relevantă dintre acestea este :

The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts, vol. 3, *Philosophical Psychology, Ethics, Politics and Aesthetics* (Cambridge : Cambridge University Press).

— 12 —
Filosofia morală modernă

J.B. Schneewind

Filosofia antică occidentală referitoare la principiile vieţii morale s-a axat pe problematica binelui suprem : ce tip de viaţă oferă pe termen lung cea mai mare fericire ? Dacă virtutea era menită să guverneze relaţiile cu cei din jur, binele trebuia atins în primul rând pentru sine. Creştinismul ne-a învăţat că binele suprem poate fi atins numai prin mântuire, dar a complicat calea către aceasta prin accentul pus pe ascultarea poruncilor divine. Etica modernă şi-a afirmat locul distinct pe măsură ce conceptele de bine suprem şi de voinţă a divinităţii creştine s-au dovedit din ce în ce mai puţin capabile să ofere indicaţii practice. Astfel, de vreme ce oamenii de astăzi nu cred, aşa cum o făceau anticii, în existenţa unui singur mod irevocabil de a trăi şi de vreme de mulţi cred că problemele practice nu pot fi realizate cu ajutorul religiei, întrebările eticii moderne rămân în mod inevitabil propriile noastre întrebări.

Dacă acceptăm faptul că nu există un bine suprem determinat de natură sau de Dumnezeu, cum vom şti dacă dorinţele noastre sunt drepte sau nu ? Dacă acceptăm că nu există legi divine, cum putem şti când trebuie să acţionăm în vederea realizării dorinţelor noastre şi când nu ? Filosofia morală modernă a luat naştere din reflecţiile asupra acestor probleme. Nu există o prezentare standard a istoriei sale, dar putem identifica trei etape majore.

1) Prima etapă este una a îndepărtării graduale de dogma tradiţională conform căreia morala derivă dintr-o sursă de autoritate, alta decât natura umană şi a acceptării ideii că morala poate proveni din însăşi această natură. Etapa a echivalat cu abandonarea credinţei că morala trebuie impusă fiinţelor umane şi cu acceptarea aceleia că morala poate fi înţeleasă în forma autonomiei fiinţei umane. Debutul acestei etape e marcat de *Eseurile* lui Montaigne (1595), punctul culminant constituindu-l opera lui Kant (1785), a lui Reid (1788) şi a lui Bentham (1789).

2) În cea de-a doua etapă a sa, filosofia morală modernă s-a preocupat în special de elaborarea şi apărarea tezei conform căreia oamenii îşi pot conduce singuri viaţa, precum şi de formularea de obiecţii şi alternative la această teză. Perioada debutează odată cu asimilarea lucrărilor lui Reid, Bentham şi Kant şi se încheie în cea de-a treia parte a secolului XX.

3) Din acel moment, atenţia filosofiei morale s-a transferat de la problema individului autonom la noi aspecte care ţin de morala publică.

i. Către autonomie

Montaigne (1533-1592) a încercat să arate că principiile unei vieţi drepte, aşa cum era ea văzută de către clasicii antici, nu puteau funcţiona ca ghid fiindcă cei mai mulţi oameni nu le puteau respecta. Deşi era un catolic fervent, Montaigne nu credea că majoritatea oamenilor poate trăi după standardele creştine. El nu a pus însă nimic în locul acestor idealuri şi a susţinut că nu există norme clare ale vieţii sociale şi politice altele decât legile statului care trebuie respectate necondiţionat. Filosoful a sugerat doar că fiecare dintre noi poate găsi în mod individual un tip de viaţă dictat de propria natură.

Provocările lui Montaigne la adresa principiilor acceptate de morala autoritară reprezentau aspiraţiile unei populaţii europene din ce în ce mai diversificate, mai încrezătoare în sine şi mai culte, dar viaţa publică de atunci avea nevoie de principii pe care Montaigne nu le-a oferit. Războaie crunte şi nesfârşite au evidenţiat nevoia de modalităţi paşnice de rezolvare a disputelor politice. Creştinismul nu mai putea oferi aceste soluţii, de vreme ce protestantismul sfâşiase Europa într-un asemenea mod încât un acord asupra preceptelor acestei religii istorice era imposibil. Deşi religia era unanim considerată ca fiind esenţială pentru domeniul moralei, principiile sectare trebuiau depăşite. Universităţile continuau să predea versiuni „diluate” ale eticii aristotelice, fără ca acestea să răspundă nevoilor presante ale epocii. Inovatorii trebuiau să se bazeze pe alte surse.

Cea mai longevivă tradiţie filosofică legată de normele care guvernează comportamentul uman era tradiţia dreptului natural elaborată de Toma din Aquino. Această tradiţie pretindea că poate indica acele principii ale vieţii publice care pot fi înţelese de raţiunea umană, fără intervenţia revelaţiei şi a influenţei creştine. Acceptată de mulţi protestanţi ca şi de catolici, această doctrină susţinea că legile divine ne cer să acţionăm în moduri care sunt în beneficiul tuturor, fie că suntem sau nu conştienţi de aceasta. Doctrina susţinea că aceste legi pot fi cunoscute măcar de către cei înţelepţi care i-ar putea învăţa pe ceilalţi : se arată, de asemenea, ce recompense şi pedepse acordă Dumnezeu pentru ascultare şi neascultare. Filosofia morală a secolului al XVII-lea are ca punct de plecare teoria dreptului natural clasic pe care o modifică însă în mod radical.

Teoria dreptului natural clasic consideră că oamenii au fost creaţi pentru a juca un rol într-o comunitate alcătuită după legile divine şi care înfăţişează gloria lui Dumenezeu ; morala ne arată în ce constă acest rol. Dreptul natural modern pleacă de la premisa că individul are dreptul să îşi stabilească singur scopurile şi că morala se referă la condiţiile în care acestea pot fi cel mai bine urmărite. Hugo Grotius (1583-1645), fondatorul acestei noi teorii, a fost primul care a susţinut că drepturile sunt un atribut natural al individului, indiferent de contribuţia adusă de acesta la comunitate. În lucrarea sa, *Despre dreptul războiului şi al păcii* (1625) el a susţinut că oamenii sunt fiinţe sociale de la natură ; atunci însă când formăm societăţi politice, o facem cu condiţia ca drepturile noastre individuale să fie respectate. Deşi drepturile noastre pot fi cedate în schimbul securităţii politice, spune mai departe Grotius, starea noastră primară este cea de fiinţe îndreptăţite de la natură să îşi conducă singure viaţa în limita spaţiului definit de către aceste drepturi.

Opera de căpătâi a lui Thomas Hobbes, *Leviatanul* (1651) neagă sociabilitatea naturală a omului şi subliniază scopurile egoiste ale acestuia. Pentru Hobbes nu există un bine suprem : oamenii trebuie să acumuleze cât mai multă putere pentru a se proteja în faţa morţii. Egalitatea în abilităţi naturale ar conduce la un război al tuturor împotriva tuturor dacă nu s-ar conveni asupra conducerii de către un suveran capabil să asigure pacea pentru supuşii care îşi urmăresc scopurile particulare. Legile naturii sau ale moralei reprezintă, în ultimă instanţă, indicatori ai etapelor esenţiale ale creării unei societăţi civilizate. Dorinţele noastre nelimitate creează o problemă care poate fi soluţionată numai prin acceptarea unei conduceri aflate deasupra oricărui control legal ; însă propriile noastre dorinţe sunt cele care ne îndeamnă înspre rezolvarea acestei probleme.

Teoria contractului social recunoaşte omul şi nu pe Dumnezeu ca făuritor al puterilor laice care îl guvernează. În secolul al XVII-lea mulţi adepţi ai dreptului natural împărtăşeau această idee. Deşi Hobbes şi-a atras un val de critici pentru afirmaţia conform căreia morala serveşte egoismul uman, adepţii dreptului natural au acceptat că oamenii sunt fiinţe care simt nevoia să fie guvernaţi. John Locke (1632-1704) nu s-a arătat de acord cu ideile lui Grotius şi ale lui Hobbes, susţinând că oamenii au unele drepturi inalienabile şi că există deci limite morale ale acţiunii guvernământului. Ca mulţi dintre contemporanii săi, Locke a susţinut însă şi că cei mai mulţi oameni nu pot şti în mod independent care sunt cerinţele moralei ; este nevoie de ameninţări pentru ca mulţimea să se poarte civilizat. Deşi legile naturale sunt menite să ghideze oamenii spre bunăstarea individuală şi a comunităţii, deşi oamenii sunt capabili să îşi alcătuiască propria structură politică, filosofii secolului al XVII-lea cred încă în necesitatea impunerii moralei asupra lor.

Spre sfârşitul secolului al XVII-lea această perspectivă a început să fie criticată ; de-a lungul secolului al XVIII-lea s-au dezvoltat teorii în care morala era considerată într-o măsură mai mică sau mai mare drept expresie a naturii umane şi nu ca pe ceva ce trebuie impus acesteia.

Un pas important a fost realizat în 1681 când Pierre Boyle a făcut afirmaţia şocantă pentru aceea vreme, potrivit căreia un grup de atei ar putea forma la fel de bine o societate civilizată. Al treilea conte de Shaftesbury a realizat un efort mai sistematic de schiţare a unui nou portret al naturii umane şi al moralitaţii. În opera sa *Inquiry concerning Virtue* (1711) el a susţinut că oamenii posedă o facultate morală care le permite să îşi judece singuri motivele. Oamenii sunt virtuoşi atunci când acţionează pe baza motivelor pe care le aprobă, acestea fiind numai motivele de natură benevolentă sau sociabilă. Shaftesbury consideră că simţul moral trebuie să ne ghideze chiar şi în recunoaşterea poruncilor divine spre deosebire de cele care vin de la demoni. Morala a devenit astfel o extensie a sentimentelor umane.

Secolul al XVIII-lea a fost martorul a numeroase dezbateri asupra rolului bunăvoinţei şi al egoismului în psihologia umană : poate explica vreunul dintre aceste concepte comportamentul moral ? Convingerile morale sunt rezultatul sentimentului, aşa cum sugera Shaftesbury sau al raţiunii, aşa cum susţineau adepţii dreptului natural ? În ambele dezbateri majore era inclusă problema autonomiei fiinţei umane.

Toate părţile implicate în dezbateri erau de acord cu faptul că virtutea cere ca oamenii să lucreze în slujba binelui celorlalţi. Unii suţineau că acest lucru este indicat oamenilor

prin sentimentele morale de aprobare şi dezaprobare, alţii că se învaţă prin intuiţie sau analiză morală directă. În ambele cazuri se putea susţine că toţi oamenii puteau cunoaşte cerinţele moralei de vreme ce nu e nevoie de o inteligenţă deosebită sau de educaţie pentru a avea sentimente sau pentru a intui ceea ce este evident. Psihologia lui Hobbes a fost criticată de către aceia care susţineau că oamenii doresc în mod natural binele celorlalţi. Nu ar mai fi nevoie în acest caz de sancţiuni externe pentru motivaţie ; de vreme ce oamenii pot vedea ce aduce binele pentru ceilalţi, ei îşi pot controla acţiunile fără a fi nevoie de educaţie în acest sens. Cei care susţineau, împreună cu Hobbes, că interesul personal este singurul factor de motivaţie au încercat să demonstreze că lucrurile stau în aşa fel încât atunci când acţionăm în slujba celor mai drepte interese personale, îi ajutăm în acelaşi timp pe ceilalţi.

Unii filosofi au susţinut că virtutea este cel mai plăcut lucru ; alţii au pretins că virtutea merită să fie respectată deoarece fără ea nu am fi ajutaţi în urmărirea scopurilor personale. În fiecare dintre aceste cazuri scopul a fost acela de a arăta că interesul personal – condamnat în mod tradiţional ca sursă a răului – va conduce în mod natural la un comportament virtuos. Chiar şi o fiinţă egoistă s-ar putea deci exprima moral (vezi capitolul 16, „Egoismul").

În toate aceste dezbateri nimeni nu a dezvoltat conceptul de bine dincolo de sensul de sursă a fericirii sau a plăcerii. S-a presupus totuşi că ceea ce oamenii trebuie să facă este întotdeauna o funcţie a ceea ce este bine : acţiunile sunt drepte numai dacă aduc binele. Cei mai originali filosofi morali ai secolului al XVIII-lea, David Hume (1711-1776) şi Immanuel Kant au adus argumente împotriva acestei idei adânc înrădăcinate, primul, în mod indirect, cel din urmă, în mod frontal.

Hume a respins modelele de morală propuse de dreptul natural şi a încercat să arate că o teorie axată pe virtute poate explica cel mai bine convingerile noastre morale. Morala, în schimb, trebuie să provină din sentimente, de vreme ce tocmai ea şi nu raţiunea singură ne îndeamnă la acţiune. (Michael Smith expune mai pe larg această poziţie în capitolul 35, „Realismul".) Aprobarea şi dezaprobarea sunt sentimente morale. Ele sunt expresii ale dorinţelor şi ale aversiunilor primare care ne îndeamnă la acţiune. Aprobăm ceea ce ne îndeamnă la acţiuni cu rezultat benefic şi le dezaprobăm pe cele care pot avea consecinţe negative. Deşi în cele mai multe cazuri oamenii îşi urmăresc interesul personal, ei doresc şi binele altora ; acţiunea repetată spre acest ultim scop este virtutea. Exemple de acest fel ar fi afecţiunea parentală şi bunătatea faţă de cei aflaţi în nevoie, virtuţi care redau preocuparea naturală pentru bunăstarea altora. Întrebarea era dacă toate virtuţile pot fi explicate astfel.

Dreptatea este una dintre cele mai problematice virtuţi, credea Hume. Unul dintre predecesorii săi, episcopul Butler (1692-1752) nota că respectarea regulilor dreptăţii nu aduce întotdeauna binele fie agentului, fie celorlaţi – să luăm, de exemplu, cazul în care un părinte virtuos şi devenit sărac returnează banii pierduţi unui milionar zgârcit. Dacă ceea ce este drept este întotdeauna determinat de ceea ce este bine, cum putem explica atunci virtutea dreptăţii ?

Hume a susţinut că benefică pentru societate este practica acceptată a regulilor cunoscute ale dreptăţii, chiar dacă această practică cauzează dificultăţi în unele situaţii.

El a susţinut, de asemenea, că dorinţa dezinteresată de a respecta aceste reguli se dezvoltă în mod natural, pe baza compasiunii pentru ceilalţi. Astfel, din perspectiva lui Hume, putem vedea că şi virtutea supunerii faţă de legi poate proveni în întregime din sentimentele şi dorinţele noastre.

Kant a elaborat o versiune mai radicală a teoriei conform căreia morala îşi are sediul în raţiunea umană. Pentru el, cel mai important aspect este că morala impune datorii absolute care trebuie respectate indiferent de circumstanţe. El a susţinut şi că acest tip de necesitate morală se poate sprijini numai pe un imperativ pe care ni-l impunem noi înşine. Atunci când ştim că, din punct de vedere moral, este necesar să facem un lucru, ştim că putem face acel lucru ; iar această relaţie este adevărată doar dacă suntem liberi. Libertatea în acţiune exclude obligaţia impusă din exterior fără a fi însă un comportament întâmplător. Kant a susţinut că singura modalitate de a fi liberi este de a determina propriile acţiuni. Urmărirea binelui natural, supunerea faţă de legile eterne sau divine nu se concretizează în acţiune liberă, deoarece, în toate aceste cazuri, determinantul ar fi extern. Obligaţiile morale trebuie să provină dintr-un imperativ pe care să ni-l impunem singuri.

Legea morală, susţine Kant, nu este o obligaţie de a face bine celorlalţi ; ea ne cere să acţionăm în acele moduri în care am accepta raţional ca toţi ceilalţi să acţioneze. Legea stabileşte astfel o obligaţie formală care ne ajută să ne testăm planurile. Fiecare dintre noi poate analiza dacă o acţiune este permisă sau nu pe baza întrebării : îmi pot dori ca acest plan să devină o maximă pe baza căreia să acţioneze toţi întotdeauna ? Pot acţiona doar dacă răspunsul la această întrebare este „da”. Teoria kantiană este o alternativă mult mai bine articulată decât cea a lui Hume în privinţa perspectivei conform căreia consecinţele benefice sunt cele care stabilesc ce este drept. Kant susţine că trebuie să stabilim întotdeauna ce este drept înainte de a putea şti ce este bine.

În viziunea lui Kant, morala presupune şi un motiv special. Faptul că suntem conştienţi de activitatea de impunere a propriilor legi generează un respect deosebit pentru acestea. De vreme ce putem urma o obligaţie din respect, reiese că nu trebuie să depindem de resurse externe pentru motivaţie sau îndrumare. Oamenii sunt fiinţe complet autonome. (Pentru o expunere mai detaliată vezi capitolul 14, „Etica lui Kant”.)

Kant a promovat o versiune radicală a moralei ca expresie a naturii umane. Cel puţin un aspect central al viziunii sale a fost susţinut în mod independent atât de către Thomas Reid (1710-1796), fondatorul şcolii scoţiene a „simţului comun” din secolul al XIX-lea, cât şi de către Jeremy Bentham (1748-1832), promotorul teoriei moderne a utilitarismului. Acest aspect central era credinţa că oamenii obişnuiţi pot obţine îndrumarea potrivită pentru acţiune aplicând în mod consistent principiile morale. Teoriile anterioare apelaseră la aceste principii pentru a explica decizile morale, dar nu considerau că toţi indivizii le pot folosi în mod metodic şi conştient. După Kant, Reid şi Bentham a fost acceptat pe scară largă faptul că un principiu de bază al moralei trebuie să fie unul care poate fi folosit de către toţi indivizii în acelaşi mod. Thomas Reid, cel mai conservator dintre cei trei, a susţinut că morala simţului comun cuprinde acele principii care pot fi aplicate cu uşurinţă şi al căror adevăr poate fi intuit de către oricine. Ştim pur şi simplu că trebuie să îi ajutăm pe ceilalţi, să acţionăm drept, să spunem adevărul şi aşa mai departe. O

sistematizare suplimentară a acestor principii nu e posibilă şi nu e nici măcar necesară. Astfel, simţul comun şi, împreună cu acesta, competenţele morale ale individului sunt protejate în faţa şovăielilor teoretice şi a simplificărilor. Pe baza acestei viziuni, Reid s-a pronunţat împotriva hedonismului secular pe care l-a văzut la Hume. El a dorit să apere creştinismul, identificat acum cu simţul comun. Bentham a crezut, din contră, că apelul la intuiţie maschează doar interesele personale periculoase ale celor care îl lansau. El a susţinut că principiul său utilitarist – trebuie să acţionăm în aşa fel încât să aducem cea mai mare fericire unui număr cât mai mare de oameni – este unul raţional şi oferă o metodă raţională de luare a deciziilor morale. Bentham a afirmat şi că nici un alt principiu nu face acest lucru. Dacă obţinerea fericirii colective şi a celei personale nu se poate realiza prin aceeaşi acţiune, atunci societatea trebuie reformată pentru ca acest lucru să se întâmple ; în caz contrar, oamenii nu vor fi îndemnaţi să acţioneze aşa cum o cere morala. Nu din întâmplare Bentham şi filosofia sa au fost centrul unui grup activ de reformatori politici.

ii. Autonomie şi teorie : pentru şi contra

În a doua sa etapă, după Kant, Reid şi Bentham, demersul filosofiei morale a devenit mai fragmentat în funcţie de naţionalităţi şi s-a transformat treptat într-un curs universitar tehnic mai degrabă decât într-o preocupare a elitei educate. Cu riscul ignorării unor evenimente complexe, mă voi axa aici pe trei aspecte ale acestei perioade : 1) Continuarea eforturilor de a apăra şi de a explica autonomia morală ; 2) Eforturi de a stabili primatul comunităţii asupra individului ; 3) Apariţia nihilismului şi a relativismului şi importanţa crescută acordată epistemologiei morale.

1) Teoria utilitaristă a lui Bentham a adus şi noi întrebări. Principiul părea să conducă la concluzii morale care contraziceau convingerile simţului comun ; în ciuda afirmaţiei lui Bentham potrivit căreia acesta ar putea fi folosit în luarea deciziilor, simţul comun părea că presupune anumite analize pe care oamenii obişnuiţi nu le puteau face. John Stuart Mill (1806-1873) a elaborat o replică în lucrarea sa din 1863, *Utilitarismul*. El a afirmat că morala bazată pe simţul comun pe care o învăţăm în copilărie reprezintă înţelepciunea cumulată a omenirii cu privire la consecinţele pozitive şi negative ale acţiunilor. Trebuie deci să ne conducem viaţa în funcţie de această morală, cu excepţia cazurilor noi şi neobişnuite când e necesar apelul direct la principiul utilităţii. Dar şi în aceste cazuri, simţul comun joacă un rol. Utilitarismul astfel interpretat nu va conduce la concluzii care nu pot fi acceptate de simţul comun. Deci nu este nevoie de nici un apel la principii neutilitariste înţelese intuitiv pentru a explica morala obişnuită. Mill a elaborat, de asemenea, o teorie a motivaţiei morale. El a susţinut că la fel cum avarul se ataşează de averea lui, oamenii pot dezvolta un ataşament direct faţă de principiile lor morale chiar dacă la început ele sunt percepute ca instrumente în realizarea fericirii. Oamenii pot dezvolta o motivaţie interioară de a acţiona moral, devenind astfel fiinţe pe deplin autonome. (Curentul utilitarist este prezentat mai pe larg în capitolul 19, „Consecinţialismul" şi în capitolul 20, „Utilitatea şi binele". Vezi, de asemenea, în capitolul 40, „Prescriptivismul universal".)

Utilitariştii au continuat să enunţe principiile acţiunii drepte doar în funcţie de binele pe care aceasta îl aduce. Deşi în comparaţie cu Bentham, Mill a pledat pentru o înţelegere mai complexă a fericirii umane, el a susţinut totuşi că binele este în esenţă un factor de satisfacere a preferinţelor care diferă uneori radical, de la o persoană la alta. În opoziţie cu această perspectivă, intuiţioniştii au susţinut că principiile acţiunii drepte nu pot fi pur şi simplu derivate din analiza dorinţelor oamenilor. De asemenea, nu se poate formula o concluzie validă despre ceea ce e bine doar pe baza premiselor derivate din aceste dorinţe. Premisa „orice îşi doresc oamenii e bine" trebuie adugată la acest raţionament. Altfel, principiul utilităţii nu are nici un fundament. Doar intuiţia, s-a mai argumentat, poate suplini premisa lipsă. De altfel, au susţinut intuiţioniştii, nu tot ceea ce oamenii îşi doresc este şi bine. După cum afirmase Reid, există câteva principii care cer dreptate, adevăr, precum şi bunăvoinţă şi care, uneori, pot intra în conflict cu dorinţele oamenilor. În concluzie, îndrumarea cu privire la acţiunea dreaptă nu poate fi obţinută numai din analiza binelui rezultat.

Intuiţioniştii englezi ai secolului al XIX-lea, al căror reprezentant de seamă a fost William Whewell (1794-1866), au încercat să apere etica creştină în faţa argumentului utilitarist conform căruia scopul moralei este de a realiza fericirea lumească pentru toţi oamenii. Este important de menţionat însă că intuiţionismul lor a recunoscut că fiecare persoană poate cunoaşte cerinţele moralei. În lucrarea *The Methods of Ethics* (1874), Harry Sidgwick a încercat să arate că perspectiva intuiţionistă asupra fundamentelor moralei se poate sprijini în acest aspect pe teoria utilitaristă. El a afirmat că utilitarismul are nevoie de intuiţie ca fundament al său ; dar, fără metoda utilitaristă, intuiţionimul nu ar putea rezolva nicicum disputele morale. El a argumentat în detaliu viziunea conform căreia utilitarismul redă cel mai bine bazele teoretice ale convingerilor legate de simţul comun.

Au fost dezvoltate şi alte variante ale intuiţionismului. Filosofii de limbă germană Franz Brentano (1838-1917), Max Scheler (1874-1928) şi Nicolai Hartmann (1882-1950) au elaborat teorii diferite asupra naturii generale a valorii, valoarea morală fiind una dintre speciile acesteia. Spre deosebire de Kant, ei au susţinut că oamenii au acces la adevăratele valori prin intermediul sentimentului şi au realizat structuri sau ierarhii ale valorilor existente în mod obiectiv oferite astfel. Aceste valori exprimă conţinutul binelui şi îndeamnă către acţiunea dreaptă. Această teorie ne permite să depăşim viziunea împărtăşită de Kant şi utilitarişti conform căreia pentru om binele poate fi definit numai în termeni de satisfacere a dorinţelor. O perspectivă similară asupra obiectivităţii şi multiplicităţii a fost susţinută în Anglia de către G.E. Moore care a arătat în *Principia Ethica (*1903) că o cunoaştere a valorilor nu poate fi derivată din cunoaşterea faptelor, ci numai din intuiţia aspectelor pozitive ale unor stări precum frumuseţea, plăcerea, prietenia şi cunoaşterea. El a susţinut că acţiunile drepte sunt cele care aduc cel mai mare bine, apărând astfel o versiune a utilitarismului care o depăşea pe cea hedonistă. Spre deosebire însă de kantianism şi utilitarismul clasic care susţineau că oferă o procedură raţională de rezolvare a disputelor morale, perspectivele intuiţioniste se bazează în mod esenţial pe pretenţii de introspecţie şi nu oferă metode de rezolvare a dezacordurilor.

2) Viziunea asupra comunităţii morale ca depinzând de hotărârile luate separat de către indivizi capabili să discearnă cerinţele moralei au ocupat un loc central în gândirea occidentală din secolul al XIX-lea şi de la începutul secolului XX. A existat însă şi un curent teoretic constant care a respins această viziune. Critica formulată de către G.W.F. Hegel (1770-1831) este cea mai semnificativă dintre reacţiile la adresa teoriei kantiene. Hegel a subliniat că principiul pur formal al lui Kant pretinde un conţinut, iar acesta poate proveni doar din instituţiile, vocabularul şi orientările pe care societatea le oferă membrilor săi. Hegel a susţinut că personalitatea morală este şi trebuie formată de către comunitatea în care respectiva persoană trăieşte. Pretenţia de a avea un punct de vedere critic dincolo de aceasta nu poate fi susţinută, iar comunitatea are o structură şi o dinamică proprie care depăşesc constructele alegerii individuale. În Franţa, Auguste Comte (1798-1857) a dezvoltat o filosofie a evoluţiei istorice a societăţii care ignoră judecata morală individuală în favoarea ipotezelor formulate pe baza unei sociologii ştiinţifice în continuă dezvoltare. Accentul pus de către Karl Marx (1818-1883) pe dezvoltarea istorică inevitabilă generată de forţele economice acordă, de asemenea, puţină importanţă alegerilor şi principiilor individuale.

Se spune adesea că, deşi aceşti autori au viziuni articulate asupra moralei, ei nu au şi o filosofie morală ; totuşi, refuzul lor de a acorda un loc central moralei individuale aşa cum era ea înţeleasă de către Kant şi Mill este o poziţie filosofică asupra eticii individului autonom.

Pragmatismul american s-a ocupat mai puţin de morală decât de alte subiecte ; o excepţie notabilă este însă John Dewey (1859-1952) care a fost influenţat de teoria hegeliană asupra primatului comunităţii în structura personalităţii morale. În lucrarea *Human Nature and Conduct* (1922), precum şi în alte opere, el a încercat să arate că nu e nevoie ca o societate liberală să nu presupună, aşa cum susţinea Hegel, nici un punct în afara istoriei şi nici un singur principiu abstract drept bază a sa. Deşi indivizii sunt influenţaţi de comunitatea în care trăiesc, ei pot elabora în mod raţional noi soluţii pentru problemele sociale, acţionând împreună în mod constant în sensul reformării comunităţii şi a profilelor morale proprii.

3) Îndoielile relativiste şi sceptice legate de existenţa unei morale eterne şi, obligatoriu, universale, izvorâte din cunoaşterea varietăţii codurilor şi a practicilor din întreaga lume, au fost exprimate de către Montaigne şi dezbătute în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. Dezbaterile au reînviat cu mai mare forţă şi profunzime odată cu atacurile strălucite şi neobosite ale lui Friedrich Nietzsche (1844-1900) la adresa pretenţiilor societăţilor sau ale filosofilor de a oferi principii cu valoare absolută. În *Genealogia moralei* (1887) şi în alte opere, Nietzsche nu a încercat să demonteze teoriile kantiene şi utilitariste. El a ales să expună ceea ce considera a fi forţele psihologice care îi determină pe oameni să formuleze aceste viziuni. Lupta pentru dominaţie, invidia şi resentimentele reprezintă rădăcinile moralei moderne. Nietzsche nu a cruţat nici pretenţiile abstracte la raţionalitate ; şi acestea nu fac decât să mascheze lupta pentru putere. Nu există o îndrumare impersonală pentru acţiune ; tot ceea ce le rămâne oamenilor este să decidă ce fel de persoană vor să fie şi să încerce să se comporte ca atare.

Dezvoltarea antropologiei moderne a încurajat filosofi ca Edward Westermarck (1862-1939) să redeschidă vechea discuţie relativistă referitoare la existenţa cunoaşterii morale. Dezbaterea continuă, aşa cum se arată în capitolul 39, „Relativismul”. Mai general spus, pozitivişti precum Moritz Schlick (1881-1936) au susţinut că acele credinţe care nu trec testele pe care credinţele ştiinţifice le presupun nu sunt doar false, ci şi lipsite de sens. Moore şi alţi gânditori i-au convins pe mulţi că afirmaţiile despre morală nu pot fi derivate pe baza faptelor. În acest caz, au susţinut pozitiviştii, credinţele morale nu pot fi testate empiric asemenea celor ştiinţifice. În consecinţă, credinţele morale sunt doar expresii ale sentimentului şi nu ale cunoaşterii. Dezbaterea astfel iniţiată asupra sensului, limbajului moral şi posibilităţii judecăţii morale a început în deceniul trei al secolului XX şi a durat câteva decade. (Vezi capitolul 38, „Subiectivismul”.)

Spre deosebire de dezbaterile anterioare asupra moralei, această controversă a părut să nu ia în seamă aspectul crucial al principiilor sau al valorilor care ar trebui susţinute. S-a spus adesea că acestea sunt chestiuni metaetice şi că filosofii nu ar putea sau nu ar trebui să se preocupe de probleme morale reale şi de principii specifice. Întreaga dezbatere era structurată în jurul ipotezei conform căreia ceea ce contează în morală este ca individul să fie capabil să îşi ia propriile decizii morale şi să-şi poată conduce viaţa după acestea. Este vorba aici despre posibilitatea luării deciziilor de către indivizi : sunt acestea un rezultat al cunoaşterii sau ţin de sentimente şi obiceiuri ? De pe o poziţie în mod straniu asemănătoare, scriitorii europeni care, precum Jean-Paul Sartre (1905-1980), au dezvoltat curentul existenţialist au preluat ideile lui Nietzsche pentru a susţine că morala nu se bazează pe altceva decât pe decizia liberă şi complet autonomă a fiecărui individ. Nu se pot face afirmaţii generale despre morală, a susţinut Goethe, deoarece fiecare persoană trebuie să ia o decizie absolut personală în legătură cu acest fapt şi să trăiască apoi în concordanţă cu aceasta.

Nu e foarte surprinzător faptul că existenţialiştii au preferat să îşi exprime principiile morale prin intermediul literaturii în locul studiilor formale de etică. Filosofii interesaţi de metaetică au revenit la studiul principiilor morale, uneori prin intermediul argumentelor legate de efectul moralei asupra tipului propriu de raţionalitate neştiinţifică şi că morala are nevoie de anumite principii specifice pentru a-şi susţine pretenţia de raţionalitate. R.M. Hare, Kurt Bainer şi Richard Brandt sunt printre numeroşii gânditori care s-au aplecat asupra acestor chestiunii. (Vezi, de exemplu, capitolul 40, „Prescriptivismul universal”, scris de Hare.) Toţi aceşti autori cred că scopul ultim al moralei este de a creşte fericirea umană prin oferirea de metode raţionale de rezolvare a disputelor. Deşi au fost elaborate şi alte poziţii, putem concluziona că teoriile utilitariste au dominat etica anglo-americană în anii ’60.

iii. Noi direcţii

În opoziţie cu lunga tradiţie a gândirii utilitariste, teorile kantiene au fost recent repuse în discuţie. Opera lui John Rawls este de importanţă maximă în acest sens. Lucrarea sa, *A theory of Justice* (1971), îşi propune să arate modul în care principiile acţiunii drepte,

cel puţin în domeniul justiţiei, pot fi justificate independent de cantitatea de bine rezultată. El a susţinut, de asemenea, că nici o explicaţie utilitaristă a dreptăţii nu poate încorpora convingerile bazate pe simţul comun la fel de bine ca şi viziunea de tip kantian conform căreia ceea ce este corect este mai important decât ceea ce este bine.

Opera lui Rawls nu indică numai o nouă respingere a gândirii utilitariste. Ea indică şi îndepărtarea de considerarea moralei ca fiind structurată în jurul individului autonom şi a filosofiei morale ca având măsuri de a explica cum trebuie să acţioneze un astfel de individ. Rawls susţinea că problema dreptăţii nu poate fi rezolvată prin deciziile pe care indivizii le iau separat, chestiunile sunt mult prea complexe. Dreptatea poate fi realizată numai prin intermediul unui fel de contract social, în care fiecare îşi dă în mod autonom acordul asupra structurării instituţiilor sociale pentru ca acestea să fie drepte – Rawls încearcă astfel să combine o recunoaştere hegeliană a primatului comunităţii cu o reinterpretare a accentului kantian pus pe autonomie.

Trei direcţii principale ulterioare au marcat dezvoltările recente din filosofia morală :

1) Se lucrează foarte mult asupra analizei problemelor sociale şi politice reale. Aşa cum o arată eseurile din partea a cincia a acestui volum, chestiunile legate de avort, etica ecologică, războiul drept, tratament medical, etica afacerilor, drepturile animalelor, situaţia femeilor şi a copiilor ocupă o parte importantă a literaturii şi a activităţii academice din domeniul filosofiei morale sau al eticii ; 2) S-a observat o revenire la viziunea aristotelică asupra moralei ca problemă de virtute mai degrabă decât de principii abstracte. Alasdair MacIntyre şi Bernard Williams, printre alţii, au încercat să dezvolte o viziune comunitariană asupra personalităţii morale şi a fundamentelor moralei (vezi capitolul 21, „Teoria virtuţii") ; 3) În cele din urmă, s-a observat o creştere rapidă a interesului pentru probleme ridicate de nevoia de a coordona comportamentul a mai mulţi indivizi pentru a acţiona eficient. Dacă prea mulţi oameni aleg o anumită zonă ca loc de retragere la ţară, nimeni nu va avea parte de solitudinea dorită ; decizia unei persoane de a nu merge în acel loc nu ajută cu nimic ; cum putem decide ce trebuie făcut ? Multe chestiuni, incluzând conservarea resurselor şi a mediului, controlul demografic şi prevenirea războiului nuclear par a avea o structură similară. Filosofii morali împreună cu economişti, matematicieni şi alţi specialişti sunt din ce în ce mai preocupaţi de ele.

Astfel de probleme care afectează grupuri sau comunităţi autonome de indivizi se pot dovedi a avea mai multă importanţă pentru filosofia morală modernă decât demersul istoric central de a explica şi de a valida existenţa individului autonom din punct de vedere moral.

Referinţe

Baier, K. : *The Moral Point of View* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1958).
Bentham, J. : *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789) ; (Oxford : Basil Blackwell, 1948).
Brandt, R.B. : *A Theory of the Good and the Right* (Oxford : Clarendon Press, 1979).

Brentano, F. : *The Origin of our Knowledge of Right and Wrong* (1889) ; Chisholm and Schneewind (trad.) (Londra : Routledge and Kegan Paul, 1969).
Butler, episcopul J. : *Fifteen Sermons* (1726) ; în *Works*, J.H. Bernard (coord.), vol. I (Londra : Macmillan, 1990).
Comte, A. : *The Essential Writings* ; G. Lenzer (coord.) (New York : Harper and Row, 1975).
Dewey, J. : *Human Nature and Conduct* (1922) ; (New York : The Modern Library, 1929).
Grotius, H. : *The Law of War and Peace* (1625) ; Kelsey *et al.* (trad.) (Oxford : Clarendon Press, 1925).
Hare, R.M. : *The Language of Morals* (Oxford : Clarendon Press, 1952).
Hartmann, N. : *Ethics* (1926) ; Coit (trad.) (Londra : George Allen and Unwin, 1932).
Hegel, G.W.F. : *Philosophy of Right* (1821) ; Knox (trad.) (Oxford : Clarendon Press, 1942).
Hobbes, T. : *Leviathan* (1651) ; (Oxford : Basil Blackwell, 1946).
Hume, D. : *Treatise of Human Nature* (1738) : L.A. Selby-Bigge şi P.H. Nidditch (coord.) (Oxford : Clarendon Press, 1978).
Kant, I. : *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785) ; Paton (trad.) (Londra : Hutchinson, 1948).
Locke, J. : *Two Treatises of Government* (1690) ; Peter Laslett (coord.) (Cambridge : Cambridge University Press, 1988).
Maclntyre, A. : *After Virtue* (1981) ; ediţia a II-a (Notre Dame, Ind. : University of Notre Dame Press, 1984).
Marx, K. : *The Marx-Engels Reader*, Robert C. Tucker (coord.) (New York : Norton, 1972).
Mill, J.S. : *Utilitarianism* (1863) ; în J.S. Mill, *Collected Works*, vol. 10, J.M. Robson (coord.) (Toronto : University of Toronto Press, 1969).
Montaigne, M. de : *Essays* (1595) ; Frame (trad.) (Stanford : Stanford University Press, 1965).
Moore, G.E. : *Principia Ethica* (Cambridge : Cambridge University Press, 1903).
Nietzsche, F. : *On the Genealogy of Morals* (1887) ; Kaufman şi Hollingdale (trad.) (New York : Random House, 1967).
Rawls, J. : *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass : Harvard University Press, 1971).
Reid, T. : *Essays on the Active Powers of the Human Mind* (1788) ; (Cambridge : MIT Press, 1969).
Sartre, Jean-Paul : *Existentialism is a Humanism* (1946) ; P. Mairet (trad.) (Londra : Methuen,1950).
Scheler, M. : *Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Value* (1916) ; M.S. Frings şi R.L. Funk (trad.) (Evanston : Northwestern University Press, 1973).
Schneewind, J.B. (coord.) : *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, 2 vol. (Cambridge : Cambridge University Press, 1990).
Shaftesbury, lordul (A.A. Cooper) : *Inquiry concerning Virtue or Merit* (1711) ; în *Characteristics*, J.M. Robertson (coord.) (Indianapolis : Bobbs-Merrill, 1968).
Sidgwick, H. : *The Methods of Ethics* (1874) ; (Indianapolis : Hackett, 1981).
Westermarck, E. : *Ethical Relativity* (Londra : Routledge and Kegan Paul, 1930).
Whewell, W. : *System of Morality including Polity* (Londra : 1844).
Williams, B. : *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge : Harvard University Press, 1985).

Bibliografie suplimentară

d'Entreves, A.P. : *Natural Law* (Londra : Hutchinson, 1970).
Findlay, J.N. : *Axiological Ethics* (Londra : Macmillan, 1970).

MacIntyre, A. : *A Short History of Ethics* (New York : Macmillan, 1966).
Halevy, E. : *The Growth of Philosophic* Radicalism ; Mary Morris (trad.) (Londra : Faber & Faber, 1928).
Schneewind, J.B. : *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy* (Oxford : Clarendon Press, 1977).
Tuck, R. : *Natural Rights Theories* (Cambridge : Cambridge University Press, 1979).
Walsh, W.H. : *Hegelian Ethics* (Londra : Macmillan, 1969).

Partea a patra

Cum ar trebui să ne conducem viaţa ?

— 13 —

Dreptul natural

Stephen Buckle

i. Introducere

Teoria dreptului natural în etică are o tradiţie într-atât de lungă şi de complexă încât aspectele esenţiale ale unei etici a dreptului natural sunt dificil de relevat. Din acelaşi motiv, unele încercări de expunere pot induce în eroare mai ales prin tendinţa de simplificare excesivă, tendinţă care pleacă de la alegerea unei versiuni a dreptului natural şi generalizează pe baza trăsăturilor particulare, sperând că rezultatul va fi reprezentativ. Această speranţă se va nărui probabil şi din cauza faptului că ideea unei etici a dreptului natural a suferit modificări de-a lungul timpului. De fapt, o astfel de modificare era inevitabilă deoarece, aşa cum voi arăta în acest capitol, încă de la început, teoriile dreptului natural s-au bazat pe elemente disparate care, în ponderi diferite, au modelat şi remodelat doctrina.

Pentru a scoate la lumină această variaţie, dar şi pentru a arăta ce a rămas constant, am considerat că cea mai potrivită abordare ar fi o scurtă istorie a dezvoltării timpurii a teoriei dreptului natural, urmată de prezentarea elementelor moderne distinctive. Voi sublinia astfel pluralitatea tradiţiei dreptului natural precum şi cât de abstractă şi generală trebuie să fie teoria pentru a ne putea concentra asupra elementelor stabile ale acesteia. O implicaţie importantă a recunoaşterii generalităţii necesare a teoriei dreptului natural este valoarea sa limitată ca etică practică, în sensul oferirii de legi specifice pentru comportamentul uman. Teoria dreptului natural nu oferă indicaţii precise pentru judecata morală.

Acesta este un aspect foarte important de subliniat deoarece mulţi moralişti contemporani şi, în special, apărători ai acestei teorii cred că dreptul natural oferă tocmai astfel de indicaţii precise. Mulţi moralişti romano-catolici, de exemplu, susţin că mijloacele de contracepţie, homosexualitatea sau masturbarea (pentru a numi doar trei teme populare analizate din acest punct de vedere) sunt imorale tocmai pentru că sunt „nenaturale”. Voi analiza această problemă în cele ce urmează, dar mai întâi trebuie expuse elementele esenţiale ale teoriei dreptului natural ; cea mai eficientă abordare ar fi în acest caz cea istorică.

ii. Dreptul natural: scurtă istorie

Aristotel este considerat autorul bazelor eticii dreptului natural, deşi acestea reies şi din dialogurile etice şi politice ale lui Platon, care reflectă la rândul lor o dezbatere mai largă din Grecia antică ce i-a avut pe Platon şi pe Aristotel drept actori principali. Această dezbatere s-a concentrat pe două concepte considerate esenţiale în înţelegerea corectă a comportamentului uman: *nomos* şi *phusis*. *Nomos*, din care avem derivate precum „autonomie", se referă la practicile unei societăţi, fie ele obiceiuri sau legi pozitive (acele legi elaborate în întregime de către om). De vreme ce aceste practici variază de la o societate la alta sau chiar în interiorul aceleiaşi societăţi de-a lungul timpului, *nomos*-ul se modifică. În opoziţie, *phusis*-ul, de la care derivă cuvântul „fizică", se referă la ceea ce este imuabil: natură sau realitate. Deosebirea dintre cele două noţiuni a fost folosită de sofişti pentru a distinge lumea oamenilor de ordinea naturală imuabilă. Pentru sofişti, lumea oamenilor – societatea umană şi instituţiile ei, incluzând credinţele morale – era o lume a schimbării, a varietăţii, a convenţionalităţii; o lume caracterizată de *nomos* mai mult decât de *phusis*.

Dialogurile lui Platon arată interpretările diferite date de sofişti acestei concluzii: Callicles susţine că legile umane sunt un instrument folosit de către cei slabi pentru a riposta în faţa ordinii naturale în care cei puternici sunt superiori în mod natural celor slabi. Pe de altă parte, Protagoras susţine că, deşi legile şi morala sunt creaţii morale care variază de la o societate la alta, ele sunt totuşi obligatorii pentru fiinţele umane. Pentru Platon însă, chiar şi convenţionalismul nesceptic al lui Protagoras este nepotrivit. El afirmă că există o realitate morală imuabilă, dar pe care societăţile umane şi practicile lor variate o ignoră. Ca orice alt tip de cunoaştere, cunoaşterea a ceea ce este bine depinde de capacitatea de a trece de vălul aparenţelor şi de a descoperi realitatea imuabliă a Formelor Ideale. Platon respinge astfel ideea că morala şi legile sunt constructe pur convenţionale. Pe baza concepţiei antice, teoria poate fi înţeleasă ca o încercare de a arăta că acţiunile umane sunt supuse nu numai regulilor sociale stabile, ci, înainte de toate, unei „legi nescrise" fie impusă de zei, aşa cum arăta Sofocle în tragedia sa *Antigona*, fie o lege căreia până şi zeii i se supun.

Teoria dreptului natural este uneori descrisă ca acceptând existenţa unei ordini normative imuabile ca parte a lumii naturale. Dacă împărtăşim această viziune, atunci trebuie să recunoaştem că Platon a elaborat o teorie completă a dreptului natural, însă fără a o numi aşa. Această concluzie surprinde oarecum, deoarece originea teoriei îi este atribuită în mod obişnuit lui Aristotel, iar o analiză a perspectivei aristoteliene demonstrează că naturalul nu este echivalat cu imuabilul.

În *Etica Nicomahică*, Aristotel distinge între două tipuri de dreptate: cea legală sau convenţională şi cea naturală „...care îşi păstrează pretutindeni valabilitatea, indiferent de opiniile pe care le suscită"[1]. Dreptatea naturală nu depinde deci de legi pozitive particulare şi se aplică tuturor oamenilor şi pretutindeni. În ciuda aşteptărilor, Aristotel nu distinge între cele două tipuri de dreptate pe baza imuabilităţii. El nu face acest lucru

1. Aristotel, *Etica Nicomahică*, Editura IRI, Bucureşti, 1999, traducere de Stela Petecel, cartea a VII-a.

deoarece legile pozitive (dreptatea legală) se modifică în timp. Aceasta nu înseamnă însă că naturalul este complet imuabil. Acest aspect este prezentat oarecum stângaci :

> După opinia unora, toate normele juridice aparţin dreptăţii convenţionale, pentru că, spun ei, ceea ce este natural este şi imuabil şi are pretutindeni aceeaşi forţă (de pildă, focul arde la fel şi aici şi în Persia), pe când dreptul are un caracter evident variabil. Această opinie nu este însă decât parţial valabilă, în sensul că dacă la zei ea nu se verifică poate în nici un fel, la noi cel puţin, deşi există şi un drept natural, totul este susceptibil de schimbare. Se poate face însă distincţia între dreptatea naturală şi cea care nu derivă de la natură. Se poate observa uşor care dintre lucrurile supuse schimbării ţin de natură şi care ţin de lege, adică de convenţie, chiar dacă şi unele şi altele sunt la fel de schimbătoare. Această distincţie este valabilă şi în alte domenii ; de pildă, mâna dreaptă este prin natură superioară mâinii stângi. Şi totuşi orice om poate deveni ambidextru.[1]

Acest pasaj este oarecum confuz, dar devine mai clar odată cu menţinerea viziunii lui Aristotel asupra naturii şi a schimbării (în *Fizica*). Pentru a înţelege această viziune, trebuie să recunoaştem preocuparea de bază a lui Aristotel pentru fenomenele biologice, preocupare care îl conduce către adoptarea unui model biologic în explicarea tuturor proceselor naturale. Pentru Aristotel deci, natura unui lucru reprezintă principiul interior de schimbare ; o schimbare este naturală dacă este opera acestui principiu natural. Să analizăm cazul creşterii organice : o plantă se modifică în schimb de la seminţe la stadiul de vlăstar şi apoi de plantă matură pentru ca apoi să moară. Aceste schimbări sunt naturale deoarece se datorează acţiunii principiilor interioare care îi guvernează dezvoltarea şi, în cele din urmă, dispariţia. Ele se disting de alte schimbări care sunt rezultatul acţiunii unor factori externi, fie ei benefici sau dăunători – de exemplu, efectele posibile ale intervenţiei umane. În contrast clar cu viziunea lui Platon, Aristotel nu susţine că naturalul (sau realul) este imuabil, dar pretinde ca schimbările să aibă loc ca rezultat al acţiunii principiului natural interior al fiinţei.

Ca şi alte fiinţe biologice, şi oamenii cresc şi se maturizează în timp ; mai important decât aceasta, ei sunt şi fiinţe active care îşi pot ordona acţiunile pe baza înţelegerii raţionale. Pentru Aristotel, această trăsătură suplimentară îi distinge pe oameni de celelalte fiinţe ; definiţia omului ca fiinţă raţională stabileşte raţionalitatea ca fiind trăsătura umană cea mai caracteristică. Astfel, dacă dorim să determinăm în ce constă natura umană, vom căuta mai întâi principiul interior care guvernează în mod distinctiv viaţa umană, iar acesta este raţiunea. În acest fel, Aristotel a oferit materia primă pe care stoicii – şi în special descendentul lor roman, Cicero – au folosit-o în formularea primelor principii explicite ale dreptului natural.

Stoicii au respins modelul biologic al lui Aristotel folosit în explicarea proceselor naturale. Ei au formulat un model deterministic al cosmosului în care unitatea – şi, astfel, interconexiunea – tuturor lucrurilor era o temă centrală. Această temă a dat naştere unei abordări diferite : spre deosebire de Aristotel care a încercat să identifice elementul dinstinctiv al unei naturi pentru a o caracteriza (metodă care sublinia diferenţele

1. Aristotel, *Etica Nicomahică*, Editura IRI, Bucureşti, 1999, traducere de Stela Petecel, cartea a VII-a.

dintre lucruri), stoicii vedeau în natura umană o parte a ordinii naturale. Ei au păstrat totuşi accentul pus de Aristotel pe importanţa raţiunii în fiinţele umane, deoarece cosmologia lor plasa ordinea raţională în centrul tuturor lucrurilor. Raţiunea umană era astfel o scânteie din focul creator, din *logos*, care ordona şi unifica cosmosul. Prin intermediul acestei conexiuni, stoicii au fost capabili să formuleze trăsătura dinstinctivă a eticii dreptului natural; dreptul natural, dreptul naturii, este dreptul naturii umane reprezentate de raţiune. Raţiunea putea fi însă manipulată pentru a servi interese particulare mai degrabă decât propriile ei scopuri: de aceea, formal, a fost îngustată. Dreptul natural este dreptul persoanei drepte sau înţelepte.

Aceasta este forma în care teoria dreptului natural a fost elaborată în scrierile eclecticului avocat roman Cicero. Iată probabil cea mai frumoasă redare a esenţei teoriei dreptului natural din *Republica* (III, xxii):

> Adevărata lege este raţiune dreaptă în acord cu natura; este universal aplicabilă, imuabilă şi eternă; ne cheamă către îndatoriri prin ordinele sale şi împiedică fărădelegea prin interdicţii. Şi nu îşi aplică în van ordinele şi interdicţiile asupra oamenilor drepţi, deşi nici unele dintre acestea nu au efect asupra celor nedrepţi – Nu putem fi eliberaţi de obligaţiile legii de către senat sau de către oameni, şi nu trebuie să căutăm în afara noastră un interpret pentru ea. Şi nu vor exista legi diferite în Roma şi Atena sau legi diferite acum şi în viitor, ci o lege eternă şi imuabilă va guverna toate naţiunile în toate timpurile, şi va exista un singur stăpân şi conducător peste noi toţi, adică Dumnezeu, pentru că el este autor, promulgator şi judecător pentru această lege. Cel care nu se supune legii fuge de el însuşi, negându-şi natura umană: pentru aceasta, el va suferi cele mai cumplite pedepse, chiar dacă reuşeşte să scape de ceea ce este considerat în mod obişnuit pedeapsă...

Pentru a explica implicaţiile acestui pasaj, este necesar să amintim că pentru romanul pragmatic, cerinţa ca legile comportamentului uman să provină din natură putea fi acceptată fără capcanele metafizicii stoice. Trebuia doar reunoscut că natura umană poate oferi elementele esenţiale unui astfel de model şi că ele sunt împărtăşite în mod egal de către toţi. Cicero enumeră aceste trăsături după cum urmează: un caracter cinstit (necesar pentru o perspectivă complexă şi luminată asupra lucrurilor), abilităţile de comunicare, un sentiment natural de compasiune (pentru a sprijini viaţa socială) şi, bineînţeles, gândire raţională (*Legile*, I, vii-xiii). Universalitatea mai mică sau mai mare a acestor trăsături, precum şi posesia lor egală de către fiinţele umane arată măsura în care, pentru Cicero şi moştenitorii săi intelectuali, dreptul natural era înţeles ca fiind natural.

Dacă adăugăm şi măsura în care pentru ei dreptul natural era înţeles a fi un drept, ne aflăm în poziţia din care putem elimina o concepţie eronată, dar răspândită. Cicero deosebeşte viziunea corectă asupra dreptului de viziunea mulţimii. Pentru omul de rând, legea este „textul scris care consfinţeşte o voinţă printr-un ordin sau printr-o interzicere", dar pentru omul înţelept, „legea e raţiunea supremă, sădită în natură, care ne porunceşte ce trebuie să facem şi ne interzice ce nu trebuie să facem – este spiritul şi raţiunea omului înţelept, ea este norma a ceea ce este drept şi nedrept"[1] (*Legile*, I, vi).

---

1. Cicero, *Opere alese*, vol. II, traducere de Aristotel Pârcălăbescu, Editura Univers, Bucureşti, 1973, pp. 192-193.

Dacă această formulare este esenţa dreptului natural ciceronian, ea este liberă de orice ataşament semnificativ faţă de metafizica stoică sau platoniciană : fără să implice deci nici un ataşament semnificativ faţă de existenţa unei „ordini normative naturale” cel puţin în sensul că implică mai mult decât faptele naturii umane deja identificate. Această concluzie este în contrast pronunţat cu unele interpretări ale dreptului natural în care acesta reprezintă credinţa meditativă conform căreia există un cod moral încris undeva în ceruri. Aceste interpretări au înţeles însă în mod greşit sensul central al afirmaţiei potrivit căreia morala şi legile umane „îşi au fundamentul în natură” – o eroare deloc surprinzătoare din moment ce pentru cititorul modern expresia e destul de curioasă. Totuşi, Cicero susţine cu destulă claritate că a crede în dreptul natural înseamnă a crede că atât la nivel individual, cât şi social, comportamentul uman este guvernat de raţiune oferindu-se astfel soluţii precise şi convingătoare pentru organizarea vieţii fiinţelor sociale raţionale.

În ciuda dezacordurilor asupra conţinutului dreptului natural, formulările standard ale teoriei în Europa Evului Mediu se asemănau cu cele propuse de către Cicero. Teoria elaboartă de Toma din Aquino (care poate fi regăsită în opera sa, *Summa Theologiae*, şi adesea identificată cu adevărata teorie a dreptului natural) nu constituie o excepţie : deşi preocupările lui Toma sunt de ordin metafizic şi religios, explicaţia sa pentru dreptul natural nu face apel la doctrine metafizice şi religioase. El explică mai degrabă atât caracterul natural şi de drept al dreptului natural prin intermediul raţiunii.

Pentru Toma din Aquino, dreptul natural este natural deoarece este în concordanţă cu natura umană, iar această natură este una raţională :

> Tot ceea ce este contrar ordinii raţionale este contrar şi naturii fiinţelor umane ; iar ceea ce este raţional este în armonie cu natura umană. Binele fiinţei umane este în armonie cu raţiunea, iar răul este dincolo de ordinea raţională... Aşadar, virtutea umană care înnobilează omul şi lucrările sale este în armonie cu natura umană în măsura în care se supune ordinii raţionale, iar viciul este contrar naturii umane în măsura în care este contrar ordinii raţionale. (*ST*, I-II, q.71, a.2c)

În acelaşi fel, caracterul de drept al dreptului natural este o funcţie a raţionalităţii sale. Dreptul, spune el, „este o lege a raţiunii pentru binele comun” ; este „regulă şi măsură ale actelor pe baza cărora omul acţionează sau nu” (*ST*, I-II, q.90, a.1,4). Sfântul Toma adaugă, de asemenea, că, pentru a deveni lege, o regulă trebuie să fie promulgată. Doar regulile cunoscute pot fi folosite pentru a judeca acţiunile. Această adăugire pare să indice o preocupare sporită pentru situaţia „celor mulţi” spre deosebire de Cicero care respinge aristocratic credinţele populare. În celelalte elemente însă teoria lui Toma rămâne fidelă spiritului formulării ciceroniene.

Toma din Aquino merge totuşi mai departe decât Cicero, oferind o explicaţie pentru relaţia dintre dreptul natural şi dreptul divin pe de o parte, şi legile umane obişnuite pe de altă parte. Preocuparea lui majoră este de a arăta că, deşi forme diferite de drept, ele nu intră în conflict. Toma din Aquino împărtăşea credinţa medievală potrivit căreia există un drept divin care este imuabil spre deosebire de legile umane : de aceea, încercarea lui de armonizare pare condamnată eşecului din start. Soluţia sa este de a diviza dreptul

natural în principiile primar şi secundar, dintre care numai ultimul se poate modifica în timp. Această formulare abstractă pare să modifice problema în loc să o rezolve. Pentru scopurile noastre trebuie să precizăm două lucruri: în primul rând, soluţia depinde de reintroducerea concepţiei aristotelice asupra schimbărilor naturale. În al doilea rând, succesul ulterior al teoriei lui Toma din Aquino în Europa Evului Mediu târziu a semnalat acceptarea capacităţii dreptului natural de a fi supus schimbării. În ciuda unei credinţe moderne care susţine contrariul, în acele vremuri dreptul natural nu era înţeles ca un set de reguli fixe şi imuabile care guvernau pur şi simplu comportamentul uman sau societatea, neţinând cont de circumstanţe.

Flexibilitatea astfel câştigată nu reprezintă totuşi în întregime un avantaj pentru că evită o problemă exagerând o alta. O problemă comună a teoriilor dreptului natural este de a traduce întrebări abstracte cu privire la existenţa unor soluţii naturale şi raţionale pentru reglementarea comportamentului uman în reguli sau maxime specifice şi practice. Sporirea flexibilităţii teoriei dreptului natural exacerbează această problemă şi slăbeşte legătura dintre principiile generale şi maximele practice reale. Se împiedică astfel formularea unui răspuns direct la întrebarea: Ce implică dreptul natural în practică?

Problema nu este atât de gravă, dacă nu uităm de punctul de plecare al teoriilor dreptului natural. Se întâmplă adesea ca unii dintre criticii moderni ai dreptului natural să considere această teorie ca fiind una dintre multele care încearcă să explice fundamentele şi natura îndatoririlor morale. În formulările sale clasice totuşi dreptul natural este văzut ca alternativă la scepticismul moral: o alternativă la viziunea exprimată în diverse variante conform căreia nu există răspunsuri corecte la întrebări morale, ci doar răspunsuri acceptate, simple convenţii. În acest sens, „scepticismul moral” se referă atât la curente puternice, precum nihilismul, cât şi la unele mai slabe, precum relativismul. Aceste curente neagă obiectivitatea credinţelor morale sau atemporalitatea concluziilor morale. (Ele sunt discutate în capitolul 35, „Realismul”, capitolul 38, „Subiectivismul” şi capitolul 39, „Relativismul”.) În concluzie, gradul de abstractizare a teoriei dreptului natural nu e deloc surprinzător dacă înţelegem această teorie ca negare a scepticismului moral.

iii. O teorie a drepturilor omului

Dreptul natural modern din perioada sa timpurie, ca şi teoriile anterioare antice şi medievale, a încercat, de asemenea, să respingă scepticismul. A devenit astfel foarte general în concluzii şi nu prea util din punct de vedere al îndrumărilor practice. Totuşi, varianta modernă a teoriei reprezenta baza teoriei laice a drepturilor omului. Elementele esenţiale ale unei astfel de teorii sunt enunţate în scrierile lui Hugo Grotius: autorul a devenit astfel părintele dreptului natural modern.

În opera sa majoră, *Dreptul războiului şi al păcii* (publicată în 1625, în mijlocul Războiului de 30 de ani), Grotius analizează în detaliu sursele comune de dispută care conduc la conflictul între naţiuni. Dorinţa sa a fost de a oferi un cadru moral care ar putea servi la asigurarea păcii. În *Prolegomene*, în capitolul introductiv, autorul oferă o

explicaţie sumară a principiilor generale care ar trebui să guverneze un asemenea demers. Aceste principii reprezintă baza dreptului natural modern.

Dat fiind faptul că în relaţiile internaţionale scepticismul moral – adică respingerea oricăror norme morale care să guverneze derularea conflictului dintre naţiuni sau prevalenţa „raţiunii de stat" asupra consideraţiilor morale ordinare – beneficiază de mai multă credibilitate decât aplicat în comportamentul individual şi poate face mai mult rău. Preocuparea lui Grotius de a demasca scepticismul poate fi înţeleasă cu uşurinţă. Abordarea sa este totuşi influenţată de predecesori. Asemenea lui Cicero, el analizează viziunea scepticismului lui Carneades, cel mai faimos critic antic al dreptului natural ; răspunsurile pe care le oferă sunt, de asmenea, de factură ciceroniană. Carneades susţinuse că legile umane şi morale „nu îşi au fundamentul în natură", ci sunt simple convenţii, adoptate datorită utilităţii lor. Ca şi Cicero, Grotius neagă opoziţia dintre natura umană şi utilitate, susţinând că doar prin modelarea legilor în funcţie de natura umană utilitatea îşi poate realiza scopul. (Acest argument general, conform căruia utilitatea nu poate servi ca instrument unic de judecare a acţiunii umane, deoarece depinde de o cunoaştere anterioară a naturii umane, este o trăsătură standard a argumentelor dreptului natural. Argumentul pare să pună în conflict teoria dreptului natural cu utilitarismul modern. Totuşi, adevărul este mai complicat decât sugerează aparenţele ; aceste chestiuni vor fi discutate mai jos.)

Argumentele antice şi medievale susţineau că legile naturale au fost implantate în oameni de către Dumnezeu (sau de către zei). Se susţinea însă şi ideea că această lege era a naturii umane şi consta în capacitatea de a raţiona (corect) ; este evident deci că a crede în Dumnezeu nu era un aspect esenţial al doctrinei. Distincţia făcută de Sfântul Toma între dreptul natural şi cel divin recunoştea implicit acest lucru : de asemenea, autonomia dreptului natural a fost afirmată şi de către iezuiţii spanioli raţionalişti (în special Francesco Suárez). Poziţia lui Grotius nu era deci nouă, dar era suficient de directă pentru a capta atenţia unui public mai larg : „Tot ceea ce am înfăţişat până aici s-ar putea întâmpla într-un anumit fel chiar dacă am fi de acord – ceea ce ar însemna să înfăptuim o mare nelegiuire – că nu există Dumnezeu sau că el nu poartă de loc de grijă treburilor lumeşti"[1] (1625, *Prolegomene*).

Grotius nu era un ateu, deci insistenţa sa asupra acestui aspect este cu atât mai semnificativă. Deşi nu există o specificare clară a „gradului de validare" acceptat de el, interpreţii săi conservatori au considerat că, deşi cunoaşterea umană a dreptului natural nu depinde de Dumnezeu, motivele noastre de a ne supune acestuia depind de El. Această perspectivă e instructivă, de vreme ce mulţi filosofi contemporani au ajuns la o concluzie comparabilă ; acordul filosofilor morali contemporani este mai mare asupra abilităţii umane de a distinge între bine şi rău decât asupra sursei sau chiar asupra existenţei unui motiv suficient de a ne purta ca atare.

Contribuţia cea mai originală a lui Grotius a fost totuşi aceea de a transpune dreptul natural într-o teorie a drepturilor omului. Menţionăm încă o dată că nu el a fost primul

1. Grotius, Hugo, *Despre dreptul războiului şi al păcii*, traducere, note şi comentarii de George Dumitriu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968, p. 95.

care a făcut conexiunea şi că apărătorii ulteriori ai dreptului natural nu l-au urmat pe această cale. (Samuel Pufendorf a păstrat o teorie a drepturilor în lucrarea sa de revizuire a poziţiei lui Grotius, *On the Law of Nature and Nations* din 1672, dar i-a redus considerabil importanţa.) El a susţinut cu tărie ideea că domeniul moral poate fi înţeles ca un set de drepturi individuale, idee care a câştigat o faimă considerabilă. Lucrarea *Despre dreptul războiului şi al păcii* pledează pentru ideea că dreptul natural poate fi înţeles ca „un set de drepturi… şi se referă la persoană. În acest al doilea înţeles, dreptul este o însuşire morală, aparţinând unei persoane, de a avea sau de a făptui ceva cu îndreptăţire”[1] (Grotius, 1625). De vreme ce face acţiunea morală posibilă, această „calitate morală” poate fi cel mai bine înţeleasă ca un tip de putere sau capacitate morală care îi atribuie individului o semnificaţie morală independentă. Această perspectivă oferă deci o înţelegere cu totul nouă a relaţiei dintre individ şi societate. Dacă morala fusese în general înţeleasă ca un set de obligaţii oferite de modelele de interdependenţă ale vieţii sociale, acum ea întruchipa rezultatul relaţiilor voluntare dintre agenţii morali independenţi cu următorul corolar atât de caracteristic teoriilor moderne ale drepturilor : importanţa morală a individualităţii. Succesul acestei concepţii asupra relaţiilor sociale poate fi evaluat prin importanţa teoriilor care o includ : teoriile contractualiste ale legitimităţii politice, teoriile morale consensualiste şi, mai ales, teoriile alegerii raţionale.

Aceste teorii bazate pe drepturi au însă un punct slab tocmai acolo unde secularismul lui Grotius se dovedea şi el problematic : ele par incapabile să ofere o noţiune adecvată a obligaţiei. Dacă îndatoririle mele morale depind tocmai de faptul că le-am acceptat în mod liber, de ce nu le pot încălca ori de câte ori vreau să fac acest lucru ? Desigur că ordinea socială s-ar prăbuşi dacă toţi indivizii ar gândi în felul acesta. Totuşi, recunoaşterea acestui lucru ne îndeamnă la prudenţă în folosirea principiului şi nu la abandonarea lui completă. Întrebarea rămâne însă : de ce să nu îmi încalc obligaţiile atunci când este avantajos să fac acest lucru şi ştiu că nu voi fi pedepsit ? În concluzie, cele două trăsături distinctive ale teoriei moderne a dreptului natural propuse de Grotius, adică secularismul şi teoria individualistă a drepturilor, sunt vulnerabile în acelaşi punct ; problema obligaţiei devine astfel una dintre cele mai importante preocupări ale filosofului moral contemporan.

iv. Dreptul natural şi rivalii săi moderni

Observaţiile lui Grotius asupra metodei sunt, de asemenea, instructive deoarece ne ajută să înţelegem mai bine relaţia dintre dreptul natural modern şi principalul său rival, utilitarismul modern. El prezintă două metode de stabilire a ceea ce este în acord cu dreptul natural. Metoda *a priori* constă în „demonstrarea acordului sau dezacordului necesar cu natura raţională şi socială”, în timp ce metoda *a posteriori* urmează cursul mai expus eşecului de a „conchide, dacă nu cu siguranţă, cel puţin cu un mare grad de probabilitate, că acordul se face cu o lege naturală care există pentru toate naţiunile sau

1. Grotius, Hugo, ed. cit., p. 105.

cel puţin pentru cele cu un grad mai avansat de civilizaţie". Deşi această ultimă metodă este mai dificilă, Grotius o foloseşte pentru a descoperi ceea ce este natural în viaţa umană : „un efect universal cere o cauză universală ; iar cauza unei astfel de opinii cu greu poate fi altceva decât ceea ce se cheamă simţul comun al omenirii" (Grotius, 1625).

Dacă vom adopta metoda *a posteriori*, aşteptările noastre nu se vor materializa : în loc să descoperim credinţele cu valoare universală sau cel puţin generală aşa cum se aştepta Grotius, vom afla că diversitatea umană nu poate fi înţeleasă prin intermediul principiilor generale ale naturii umane şi nici explicate prin criterii de genul „nivel de civilizaţie". Odată ajunşi la această concluzie, metoda *a posteriori* ne va ajuta să adoptăm o alta. Diversitatea credinţelor umane şi acceptarea de modele ale acestora drept ghid pentru natura umană ne va determina să adoptăm o viziune pluralistă a acesteia (în alţi termeni, un pluralism al scopurilor umane) : iar dacă viziunea noastră pluralistă este suficient de solidă vom descoperi că nu există un criteriu pentru bunurile umane aflat deasupra preferinţelor individuale.

Mergând pe firul acestui raţionament observăm că teoria dreptului natural este în pericol de colaps. Întrebarea care apare este următoarea : dacă diversitatea umană este atât de mare, iar valorile sunt atât de fragmentate, cum este posibilă existenţa societăţii umane ? Două tipuri diferite de răspunsuri sunt posibile. Pe de o parte, ne putem opri asupra importanţei morale a individualităţii fiecărei persoane (şi a preferinţelor sale), viziune care, în condiţiile unei asemenea diversităţi, nu permite într-o prea mare măsură recunoaşterea importanţei morale a oricăror principii, cel puţin dincolo de principiile procedurale necesare menţinerii separării dorite. Acest raţionament va conduce către o versiune extremă a teoriei drepturilor naturale care separă posesia şi justificarea drepturilor de orice alt bun uman mai cuprinzător. (Acestă poziţie e cel mai bine reprezentată de către Robert Nozick în *Anarhie, Stat şi Utopie*.) Există însă şi o metodă alternativă de armonizare a preferinţelor aflate în conflict. Cel mai simplu ar fi să alocăm o greutate egală preferinţelor individuale şi apoi să alegem rezultatul care oferă gradul cel mai înalt de satisfacere a preferinţelor. O astfel de metodă este echivalentă cu utilitarismul preferinţelor. (Dacă am adopta o psihologie hedonistă a acţiunii am alege în acest caz utilitarismul clasic. O detaliere a acestor forme de utilitarism poate fi întâlnită în capitolul 20, „Utilitatea şi binele".)

Această schemă ajută la identificarea diferenţelor principale dintre dreptul natural şi rivalii săi moderni : dacă diversitatea umană poate fi înţeleasă în cadrul unui sistem articulat de bunuri umane distincte sau nu. Dacă acceptăm existenţa unui astfel de sistem, dreptul natural intră în conflict nu numai cu forma clasică a utilitarismului, ci şi cu teoriile contemporane ale drepturilor precum cea aminitită mai sus. În concluzie, deşi dreptul natural a contribuit la elaborarea teoriei moderne a drepturilor, ar fi greşit să o clasificăm ca specie a celui dintâi.

În mod asemănător, ar fi o greşeală să clasificăm dreptul natural şi utilitarismul ca teorii absolut opuse. Deşi sunt în dezacord asupra gradului de diversitate a fiinţelor umane, teoriile trebuie considerate diferite mai degrabă în ceea ce priveşte accentul decât în ceea ce priveşte tipul. Teoriile dreptului natural se disting prin ipoteza potrivit

căreia valorile umane, indiferent de diversitatea lor aparentă, prezintă asemănări care susţin ideea unor bunuri umane naturale. Aceasta este o afirmaţie pe care utilitarismul nu o respinge neapărat. De fapt, orice formă de utilitarism care a încercat să identifice o ordine raţională în preferinţele umane, mai degrabă decât să accepte pur şi simplu diversitatea acestora, propune o viziune pe care nici o teorie a dreptului natural nu o respinge („utilitarismul obiectiv" susţinut de David Brink în lucrarea *Moral Realism and the Foundations of Ethics* este un recent exemplu ilustrativ). Totuşi, dacă ipoteza uniformităţii valorilor se dovedeşte a fi falsă, formele mai simple şi mai puţin structurate ale utilitarismului – incompatibile cu dreptul natural – vor fi mai dificil de combătut.

Această concluzie este susţinută şi de formulările generale ale teoreticienilor dreptului natural, din moment ce ei afirmă că, deşi dreptul natural nu este fondat pe utilitate, el este totuşi în armonie cu aceasta sau singurul ghid către utilitate. Eliminarea sau fragmentarea fundamentului natural nu ar lăsa astfel decât utilităţi diverse precum şi problema practică a reglementării şi armonizării lor. Desigur, aşa cum deja am arătat, un posibil răspuns la această problemă este reprezentat de teoriile drepturilor precum cea a lui Nozick. Aceste teorii nu sunt însă prea atrăgătoare din punct de vedere al utilităţii totale ; ele se îndepărtează astfel de spiritul dreptului natural mai mult decât utilitariştii.

Această prezentare sumară nu oferă, desigur, o explicaţie completă a relaţiei dintre teoriile dreptului natural şi utilitarism. Este util însă să abordăm problema în aceşti termeni deoarece putem astfel evita o eroare de proporţii. Ar fi greşit să credem că dreptul natural şi utilitarismul modern se află pur şi simplu în opoziţie, mai ales când una dintre teorii se confruntă cu probleme controversate precum avortul şi eutanasia. Cele două teorii sunt de acord asupra unui aspect central. Dreptul natural se bazează, în primul rând, pe afirmaţia potrivit căreia există un fundament natural al credinţelor morale care pot fi justificate raţional. Utilitarismul modern acceptă această viziune. Deşi, în mod obişnuit, utilitaristul va încerca să revizuiască toate credinţele morale, el nu este un sceptic din punct de vedere moral ; de altfel, utilitarismul acceptă existenţa bunurilor morale autentice. Diferenţa dintre cele două poziţii se reduce deci la măsura în care atributele naturii umane (dacă ele există) modelează şi constrâng deciziile morale.

v. O teorie a bunurilor umane

O astfel de abordare care prezintă în contrast teoriile dreptului natural cu alte teorii morale contemporane arată, printre altele, că o teorie a dreptului natural poate fi, de fapt, o teorie a unui număr limitat de bunuri umane autentice.

Aceasta este forma pe care a luat-o cea mai recentă şi mai sofisticată teorie a dreptului natural. Lucrarea lui John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, prezintă următorul set de bunuri umane fundamentale : viaţa, cunoaşterea, jocul, experienţa estetică, sociabilitatea (prietenia), raţiunea practică şi „religia". Ultima dintre aceste categorii nu se referă la un set anume de credinţe, ci la toate acele credinţe care au în centru preocupări legate de rostul existenţei umane.

Această listă este cel puţin plauzibilă, dar viziunea lui Finnis devine din ce în ce mai discutabilă pe măsură ce sunt specificate credinţele de bază ale raţiunii practice. Cea mai controversată dintre aceste credinţe este necesitatea „respectului pentru fiecare valoare fundamentală din fiecare acţiune". Această cerinţă serveşte un dublu rol (plus unul de inspiraţie catolică) : contribuie nu numai la îndepărtarea tuturor formelor de raţiune bazate pe consecinţe, ci şi la acceptarea completă a punctului de vedere moral al Bisericii Romano-Catolice asupra unor probleme delicate precum contracepţia şi masturbarea. Includerea acestei cerinţe printre exigenţele raţiunii practice şi alăturarea ei la cerinţe ireproşabile, precum grija pentru binele comun şi nejustificarea preferinţelor arbitrare pentru valori sau printre indivizi, au însemnat aducerea teoriei la linia doctrinei romano-catolice şi renunţarea la plauzibilitatea generală. Aceasta nu înseamnă că morala catolică nu poate fi corectă, ci doar că nu poate fi stabilită doar prin enunţarea unor principii generale ale moralei şi ale raţiunii practice.

Totuşi, teoria dreptului natural este cel mai adesea înţeleasă ca deontologie (vezi capitolul 17, „Deontologia contemporană"). Un atac asupra trăsăturii amintite purtat în maniera acestui eseu poate părea neplauzibil, iar cerinţele lui Finnis pentru raţiunea practică, în ciuda exagerării, pot părea răul cel mai mic. Acestor acuzaţii le putem răspunde în felul următor. S-a susţinut în acest eseu că doar unele forme ale utilitarismului (cele mai sofisticate şi cele mai puţin asemănătoare cu teoria clasică) sunt compatibile cu dreptul natural. În al doilea rând, de vreme ce dreptul natural este identificat în mod standard cu dreptul raţiunii, întregul construct teoretic depinde de felul în care înţelegem raţiunea. Cu excepţia cazului în care toate formele de raţionalitate instrumentală sunt excluse (o altă ipoteză neplauzibilă, dacă teoria se vrea a fi practică), este foarte dificil să vedem de ce consecinţele nu vor juca uneori un rol decisiv în selectarea sau modelarea principiilor morale. De fapt, relativitatea limitată închisă în mod obişnuit în teoriile dreptului natural – precum recunoaşterea legitimităţii regulilor diferite respectate de societăţi diferite – poate fi explicată tocmai în aceşti termeni. În al treilea rând, atributul deontologic ataşat dreptului natural se datorează în mare măsură faptului că mulţi dintre susţinătorii lui îmbrăţişează o viziune inacceptabilă chiar şi din punctul de vedere al dreptului natural. Finnis critică cu tărie această versiune care depinde de ceea ce el numeşte „argumentul facultăţii pervertite", argument pe care îl consideră absurd (1980, p. 48). Versiunea este totuşi una populară şi este adesea considerată esenţa teoriei dreptului natural. Vom schiţa în următoarele rânduri natura şi punctele slabe ale acestei versiuni.

Viziunea în cauză consideră anumite acţiuni greşite doar pentru că sunt nenaturale. Deşi există mai multe variante ale acestei versiuni, toate se bazează pe ideea că nenaturalul constă în violarea principiilor de bază ale biologiei umane. Această teorie este cel mai adesea folosită în analiza unor aspecte ale comportamentului sexual precum homosexualitatea, masturbarea şi contracepţia. Teza asupra comportamentului sexual poate fi rezumată astfel : deşi activitatea sexuală poate oferi plăcere, ea nu trebuie realizată pentru a obţine plăcere : plăcerea este unul dintre mijloace, scopul fiind procrearea. Totuşi, punctul slab al acestui argument (mai ales în formele sale simpliste) iese cu uşurinţă la iveală. Orice acţiune este greşită dacă intră în contradicţie cu o funcţie

biologică relevantă; ar însemna că până şi comportamente inofensive ca sărutul şi scrisul (sau tehnoredactarea) sunt, de asemenea, greşite. Gura trebuie folosită pentru hrănire şi (posibil) vorbire şi nu pentru sărut; deşi mâna este probabil cel mai adaptabil mecanism din natură, scrisul şi tehnoredactarea nu fac parte totuşi dintre funcţiile sale biologice. Dacă raţionamentul pare exagerat, trebuie, probabil, să facem o distincţie între activităţile nefuncţionale care împiedică funcţiile biologice şi cele care nu fac acest lucru: sărutul nu împiedică hrănirea, în timp ce homosexualitatea împiedică procrearea. Însă această strategie nu funcţionează, de vreme ce homosexualitatea exclusivă şi nu actele homosexuale individuale previne procrearea: imorale sunt totuşi considerate actele individuale.

De ce această viziune, care a fost considerată de către mulţi obligatorie din punct de vedere moral, deviază în acest mod? Problema fundamentală este reprezentată de concepţia totalmente inadecvată asupra naturii umane. Singurul rol recunoscut raţionalităţii umane este rolul îngust de a descoperi şi de a se conforma funcţiilor biologice. Lucru destul de ironic, având în vedere faptul că, încă de la începuturile sale, teoria dreptului natural a susţinut că are ca fundament natura raţională a fiinţei umane. (Există, bineînţeles, versiuni mai sofisticate care utilizează o concepţie mai adecvată a raţiunii. Totuşi, chiar şi aceste versiuni exagerează în preocuparea lor pentru funcţiile biologice deoarece concluziile lor nu s-ar susţine altfel. Plecând de la această premisă şi în ciuda obiecţiilor sale faţă de acest tip de argumentare, observăm că şi Finnis poate fi suspectat de o oarecare contaminare.)

O remarcă finală: s-a observat uneori că termeni precum „natura", „naturalul" sunt periculoşi prin ambiguitatea lor bazată pe sensurile descriptiv şi normativ. Dreptul natural eşuează tocmai prin această ambiguitate. Ambiguitatea este destul de reală şi afectează multe încercări de teoretizare. Totuşi, concluzia nu este justificată, deşi falsitatea ei nu poate fi demonstrată. Obiecţia adusă depinde de acceptarea oarbă a ideii că o poziţie morală trebuie să depindă de motivaţii morale diferite (şi, cel mai important, mai degrabă decât de a fi prudente). Cele mai generale formulări ale dreptului natural se bazează totuşi pe o viziune total opusă. Ele presupun că misiunea unei teorii morale a comportamentului uman este de a cunoaşte felul în care oamenii trebuie să îşi conducă viaţa în modul cel mai fericit.

Argumentul principal pentru a trăi în conformitate cu natura proprie, reluat de către numeroşi apărători ai dreptului natural, este acela că, în caz contrar, individul se va autodistruge.

Afirmaţia este foarte generală şi pare imposibil de justificat. Cel mai puternic sprijin istoric pentru acest argument a fost adus de către doctrina creştină a recompenselor şi a pedepselor din viaţa de după moarte, o doctrină capabilă să considere chiar şi viaţa trăită cu cea mai mare abnegaţie drept esenţa prudenţei. Totuşi, argumentul de care vorbeam nu depinde în întregime de această doctrină. De exemplu, credinţa că individul are o natură determinată face din respectarea acestei naturi un imperativ, cel puţin în cazul în care această natură poate fi cunoscută în detaliu. Problema nu este deci de determinare a unei naturi, ci de cunoaştere suficientă a ei. Punctul slab al teoriei dreptului natural constă în eşecul de a dezvolta ideea că natura umană este una raţională. Dacă argumentul

principal defineşte pur şi simplu iraţionalitatea ca autodistrugere, fără a specifica ce înseamnă aceasta din urmă, atunci el nu este suficient. În acest caz, nu există un fundament fiabil pentru multe dintre afirmaţiile standard ale apărătorilor dreptului natural. Iată un singur exemplu : nu se poate susţine existenţa unei legături profunde între cerinţele naturii şi respectarea normelor de comportament.

vi. Concluzie

Dreptul natural este o viziune morală foarte generală care îşi propune, în primul rând, să învingă scepticismul moral. Premisa sa de bază este că toate credinţele morale au un fundament raţional exprimat prin intermediul unor principii generale de comportament care reflectă o natură umană raţională şi fermă. Punctul slab al teoriei a fost dificultatea de a arăta felul în care aceste principii generale pot fi transpuse în maxime cu valoare practică. În etica contemporană, dreptul natural se deosebeşte de rivalii săi prin refuzul de a accepta ideea că dezvoltarea umană se poate realiza într-o varietate de forme şi în stiluri la fel de diferite. Acest lucru nu este de condamnat, dar misiunea actuală a teoriei este aceea de a oferi o expunere plauzibilă a bunurilor umane şi a implicaţiilor lor, atacând în acest fel pluralismul facil al gândirii morale contemporane.

Referinţe

i. *Opere istorice*

Aquino, Toma din : *Summa Theologiae.*

Aristotel : *Fizica.*

Aristotel : *Etica Nicomahică.*

Aristotel : *Politica.*

Cicero : *De Legibus* şi *De Re Publica*, Loeb Classical Library (Londra : Heinemann, 1928).

Grotius, H : *De Jure Belli ac Pacis* (1625) ; în traducere, *On the Law of War and Peace* (New York : Wildy and Sons, 1964).

Platon : *Gorgias*.

Platon : *Protagoras*.

Platon : *Republica*.

Platon : *Legile.*

Pufendorf, S. : *De Jure Naturae et Gentium* (1672) ; în traducere *On the Law of Nature and Nations* (New York : Wildy and Sons, 1964).

Sofocle : *Antigona.*

Suárez, F. : *De Legibus ac Deo Legislatore* ; în traducere, *Of Laws and God the Lawgiver* (New York : Wildy and Sons, 1964).

ii. *Opere contemporane în spirit tomistic*

Finnis, J. : *Natural Law and Natural Rights* (Oxford : Oxford University Press, 1980).

iii. *Altele*

Brink, D.O. : *Moral Realism and the Foundations of Ethics* (Cambridge : Cambridge University Press, 1989).

Nozick, R. : *Anarchy, State and Utopia* (Oxford : Basil Blackwell, 1974).

Bibliografie suplimentară

i. *Opere cu caracter general*

d'Entreves, A.P. : *Natural Law* (Londra : Hutchinson, 1967).

Hegel, G.W.F. : *Natural Law* (Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1975).

Hittinger, R. : *A Critique of the New Natural Law Theory* (Notre Dame, Ind. : University of Notre Dame Press, 1984).

Locke, J. : *Essays on the Law of Nature* (1690) ; (Oxford : Oxford University Press, 1954).

Ritchie, D.G. : *Natural Rights* (Londra : Allen and Unwin, 1894).

Tuck, R. : *Natural Rights Theories* (Cambridge : Cambridge University Press, 1979).

Weinreb, L. : *Natural Law and Justice* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1987).

ii. *Natura şi natura umană în filosofia antică*

Inwood, B. : *Ethics and Human Action in Early Stoicism* (Oxford : Oxford University Press, 1985).

Lear, J. : *Aristotle : The Desire to Understand* (Cambridge : Cambridge University Press, 1988).

Waterlow, S. : *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics* (Oxford : Oxford University Press, 1982).

iii. *Articole despre Toma din Aquino şi dreptul natural*

Bourke, V.J. : „Is Thomas Aquinas a natural law ethicist ? ", în *Monist*, 58 (1974), pp. 52-66.

Ross, J.F. : „Justice is reasonableness : Aquinas on human law and morality", în *Monist*, 58 (1974), pp. 86-103.

iv. *Alte lucrări tomistice contemporane*

Finnis, J. : *Fundamentals of Ethics* (Oxford : Oxford University Press, 1983).

Finnis, J., Boyle, J. şi Grisez, G. : *Nuclear Deterrence, Morality and Realism* (Oxford : Oxford University Press, 1987).

Grisez, G. : *Life and Death with Liberty and Justice* (Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1979).

Grisez, G. : *The Way of the Lord Jesus*, vol. 1, *Christian Moral Principles* (New York : Franciscan Herald Press, 1983).

— 14 —

Etica lui Kant

Onora O'Neill

i. Introducere

Immanuel Kant (1724-1804) a fost unul dintre cei mai importanţi filosofi europeni din Antichitate şi până în zilele noastre ; mulţi ar spune că a fost cel mai important. El a dus o viaţă liniştită în îndepărtatul oraş prusac Königsberg (Kaliningradul din fosta Uniune Sovietică) şi a publicat o serie de lucrări semnificative în anii maturităţii. Scrierile sale etice sunt marcate de un ataşament necondiţionat faţă de libertatea şi demnitatea umană, precum şi faţă de afirmaţia potrivit căreia singura sursă a obligaţiei morale nu derivă de la Dumnezeu, nici de la autorităţi umane sau sociale, nici din preferinţele sau dorinţele indivizilor, ci numai şi numai din raţiune.

Scrierile sale sunt dificile şi sistematice : pentru a le putea înţelege trebuie să distingem între următoarele trei elemente. În primul rând, există o etică elaborată de către Kant în lucrările sale dintre 1780 şi 1790. Există, apoi, o „etică a lui Kant”, o prezentare (mai degrabă nefavorabilă) a eticii kantiene dezvoltate de primii săi critici influenţi şi încă atribuită adesea lui Kant. Această poziţie are un statut independent în dezbaterile contemporane. În al treilea rând, există „etica kantiană”, un termen mult mai larg care îi include pe cei dintâi şi este folosit adesea ca etichetă (în principal admirativă) pentru o seamă de poziţii etice contemporane care îşi fixează originea în etica lui Kant, dar care diferă de aceasta în multe aspecte.

ii. Etica lui Kant : o abordare critică

Concepţia etică lui Kant poate fi regăsită în lucrările *Întemeierea metafizicii moravurilor* (1785), *Critica raţiunii practice* (1787), *Metafizica moravurilor* (1797) (ale cărei două părţi, *Elementele metafizice ale dreptăţii* şi *Doctrina virtuţii*, sunt adesea publicate separat), precum şi *Religia înăuntrul graniţelor raţiunii*, ca şi în alte eseuri pe teme politice, istorice şi religioase. Totuşi, mutaţiile fundamentale care dau contur operei kantiene sunt discutate în capodopera *Critica raţiunii pure* (1781), iar concepţia sa etică trebuie văzută în contextul mai larg al „filosofiei critice” dezvoltate în această scriere.

Această filosofie este critică în primul rând într-un sens negativ. Kant se pronunţă împotriva majorităţii teoriilor metafizice susţinute de predecesorii săi raţionalişti şi, în special, împotriva presupuselor lor dovezi despre existenţa lui Dumnezeu. În opinia sa, gândirea noastră trebuie să aibă un punct de plecare umanist şi nu putem formula nici un fel de pretenţii legate de o realitate transcendentală la care nu avem acces. Pretenţiile de cunoaştere pot fi formulate doar în legătură cu o realitate pe care o putem cunoaşte direct. Reiese de aici că o cercetare asupra structurii capacităţilor noastre cognitive ne-ar putea îndruma către aspectele acelei realităţi empirice pe care o putem cunoaşte fără experienţe particulare prealabile. Kant susţine că putem şti *a priori* că ne aflăm într-o lume populată de obiecte care există în timp şi spaţiu şi care sunt conectate în manieră cauzală.

Kant se distinge prin insistenţa cu care arată că această ordine cauzală şi pretenţiile noastre de cunoaştere sunt limitate la lumea naturală, dar că nu avem nici un motiv să credem că lumea naturală este singura existentă. Din contră, oamenii sunt fiinţe morale capabile de acţiune şi nu ar putea trăi dacă nu s-ar considera astfel. Concepţia are sens atâta vreme cât se bazează pe ipoteza voinţei libere. Kant susţine că aceasta din urmă şi cauzalitatea sunt compatibile, cu condiţia ca libertatea umană – capacitatea de a acţiona în mod autonom – să nu fie considerată un aspect al lumii naturale. Cauzalitatea şi libertatea intervin în domenii distincte ; cunoaşterea ţine de prima, iar libertatea de cea de-a doua. Soluţia dată de Kant problemei libertăţii şi determinismului este trăsătura fundamentală cea mai controversată a filosofiei sale morale şi care face diferenţa între concepţia sa şi majoritatea scrierilor etice ale secolului XX, inclusiv acelea clasificate ca „etică kantiană”.

Întrebarea fundamentală în jurul căreia îşi plasează Kant discuţia despre etică este : „Ce trebuie să fac ? ”. El încearcă să identifice maximele sau principiile fundamentale de acţiune pe care ar trebui să le adoptăm. Răspunsul său se conturează fără referire la o expunere presupus obiectivă a binelui de tipul celor propuse de către curentele perfecţioniste asociate cu Platon, Aristotel sau cu etica creştină. Poziţia lui nu se bazează nici pe afirmaţii legate de concepţiile subiective ale binelui, de dorinţele, preferinţele sau credinţele morale pe care le-am putea avea, aşa cum se întâmplă în cazul utilitariştilor sau al comunitarienilor. Ca şi în metafizica sa, etica lui Kant nu conţine afirmaţii legate de o realitate morală care transcende experienţa şi nici nu atribuie valoare morală credinţelor prezente. El respinge atât cadrul realist sau teleologic de formare a teoriilor dreptului natural şi ale virtuţii, cât şi apelul la un consens posibil al sentimentelor sau al credinţelor pe care se bazează mulţi dintre filosofii secolului al XVIII-lea (şi chiar ai secolului XX).

iii. Etica lui Kant : legea universală şi datoria

Originalitatea lui Kant rezidă în formularea principiilor etice în conformitate cu procedurile raţionale. Deşi *Întemeierea metafizicii moravurilor* (lucrare de mici proporţii, faimoasă şi dificilă) începe prin identificarea unei *voinţe bune* ca singurul bun necondiţionat, Kant neagă faptul că principiile acestei voinţe s-ar putea fixa prin referinţa la binele obiectiv sau la *telos*-ul spre care ele aspiră. În loc să considere un construct determinat al binelui pe care să îl folosească în stabilirea a ceea ce ar trebui să facem, Kant porneşte de la

principiile eticii pentru a stabili ce înseamnă voinţa bună. Singura sa întrebare este una minimală : ce maxime sau ce principii fundamentale ar putea fi adoptate de către o pluralitate de agenţi fără a porni de la ceva specific legat de dorinţele agenţilor sau de relaţiile lor sociale ? Principiile care nu pot servi unei pluralităţi de agenţi trebuie respinse : nici o maximă nu poate fi principiu moral dacă nu este principiu moral pentru toţi. Morala începe odată cu respingerea principiilor care nu pot fi universalizate. Ideea este realizată sub forma unui imperativ, numit de Kant „Imperativ Categoric" sau, mai general, Lege Morală şi care este redat astfel : „Acţionează numai conform acelei maxime prin care să poţi vrea totodată ca ea să devină o lege universală"[1]. Imperativul este piatra de temelie a eticii lui Kant şi este utilizat pentru a clasifica maximele adoptate de către agenţi.

Un exemplu al utilizării acestui imperativ categoric ar fi următorul : un agent care adoptă un principiu al falselor promisiuni nu va dori ca acesta „să devină lege universală". Dacă s-ar întâmpla acest lucru, încrederea s-ar prăbuşi, iar agentul nu ar mai putea acţiona pe principiul iniţial al falselor promisiuni. Acest experiment imaginat demonstrează că un principiu al falselor promisiuni nu poate fi universalizat, deci nu poate fi inclus printre principiile împărtăşite de orice pluralitate de agenţi. Maxima respingerii falselor promisiuni este necesară din punct de vedere moral ; maxima falselor promisiuni este interzisă din acelaşi punct de vedere. Trebuie notat că filosoful nu consideră promisiunile false ca fiind greşite din cauza presupuselor efecte negative (cum ar face utilitariştii), ci din cauză că ele nu pot fi transformate într-un principiu universal.

Respingerea maximei promisiunilor false sau a oricăror alte principii de acest fel este compatibilă cu o largă varietate de cursuri de acţiune. Kant distinge două moduri de evaluare etică. În primul rând putem evalua maximele adoptate de către agenţi. Dacă discernem între acestea, îi putem identifica pe cei care resping principiile ce nu pot fi neuniversalizate (deci au principii morale valoroase) şi pe cei care adoptă astfel de principii (deci nu au principii morale valoroase). Kant consideră că agenţii din prima categorie acţionează „din datorie". Totuşi, Kant susţine şi că nu avem anumite cunoştinţe despre propriile noastre maxime sau despre ale altora. În mod obişnuit deducem aceste maxime din acţiunile agenţilor, deşi nici un curs de acţiune nu va indica o singură maximă. De exemplu, activitatea unui vânzător cinstit, în mod sincer, nu va fi diferită de cea a unui vânzător care şovăie în a fi cinstit şi acţionează aşa doar din dorinţa de a avea o reputaţie bună în afaceri, neezitând să înşele atunci când i se oferă o ocazie sigură. În consecinţă, pentru scopurile noastre obişnuite, trebuie să încercăm să ne concentrăm pe conformitatea aparentă cu maximele datoriei mai degrabă decât pe pretenţia că o acţiune a fost realizată pe baza unei astfel de maxime. Kant consideră că acţiunea realizată pe baza unei maxime valoroase moral este acţiune „în conformitate cu datoria". O astfel de acţiune este obligatorie, iar omisiunea ei este interzisă. În mod evident, multe dintre aceste acţiuni se conformează datoriei, deşi nu au fost făcute din datorie. Totuşi, chiar şi această noţiune a datoriei aparente este considerată indispensabilă într-o situaţie pentru individul care acţionează din datorie. Această viziune este în puternic contrast cu teoriile

---

1. Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, în volumul Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor • Critica raţiunii practice*, Nicolae Bagdasar (trad.), Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 39.

contemporane ale datoriei care o identifică cu cursurile aparente de acţiune. Întrebarea lui Kant – „Ce trebuie să fac ? ” – primeşte, astfel, un dublu răspuns. Trebuie, în cel mai bun caz, să îmi bazez viaţa şi acţiunile pe respingerea principiilor care nu pot fi neuniversalizate şi să duc astfel o viaţă merituoasă, iar acţiunile mele să fie din datorie ; dar dacă eşuez, trebuie măcar să încerc să săvârşesc acele acţiuni care ar fi indispensabile dacă aş crede într-o astfel de maximă morală valoroasă.

Teoria kantiană mai detaliată a datoriei introduce anumite distincţii tradiţionale (sau versiuni ale acestora). El distinge între datoriile faţă de sine şi faţă de alţii, care pot fi la rândul lor datorii perfecte sau imperfecte. Datoriile perfecte sunt complete, în sensul că sunt valabile pentru toţi agenţii în toate acţiunile lor faţă de ceilalţi. Pe lângă abţinerea de la a face promisiuni false, abţinerea de la coerciţie şi violenţă sunt exemple ale principiilor datoriilor perfecte faţă de alţii ; ele sunt obligaţii care pot fi respectate în raport cu toţi ceilalţi (şi care au în calitate de corespondent drepturile negative). Kant extrage principiile obligaţiei imperfecte prin introducerea unei premise suplimentare : el susţine ideea potrivit căreia nu numai că avem de-a face cu o pluralitate de agenţi raţionali care trăiesc în aceeaşi lume, dar şi că aceşti agenţi sunt reciproc vulnerabili deoarece nici unul nu îşi este sieşi suficient. Aceşti agenţi, susţine el, nu îşi pot dori în mod raţional ca principiul refuzului de a-i ajuta pe alţii sau al neglijării dezvoltării propriului potenţial să devină universale ; de vreme ce ei ştiu că nu îşi sunt suficienţi, ştiu şi că a-şi dori o astfel de lume ar echivala cu o îndepărtare (iraţională) a unor mijloace indispensabile de a-şi atinge propriile scopuri. Principiile de a nu-i neglija pe cei aflaţi în nevoie sau de a-şi dezvolta propriul potenţial sunt totuşi obligaţii mai puţin complete (şi deci imperfecte). Nu îi putem ajuta pe toţi în tot ceea ce au nevoie şi nu ne putem dezvolta absolut toate talentele pe care le avem. Deci aceste obligaţii sunt în mod necesar selective şi nedeterminate. Le lipseşte corespondentul la nivelul drepturilor şi constituie baza datoriilor imperfecte. Implicaţiile acestei teorii a datoriei sunt explicate mai în detaliu în *Metafizica moravurilor*, în care prima parte se ocupă de principiile dreptăţii care fac obiectul obligaţiilor perfecte, iar a doua de principiile virtuţii care fac obiectul obligaţiilor imperfecte.

iv. Etica lui Kant : respectul pentru individ

Kant îşi dezvoltă concepţia pe câteva structuri paralele (pe care el le pretinde echivalente). Imperativul categoric este formulat într-o multitudine de variante izbitor de diferite. Formula discutată mai sus este cunoscută şi ca „Formula Legii Universale” şi este considerată a fi cea mai „strictă”. Formula cu cel mai mare impact cultural este cea a „Scopului în Sine”, care ne cere să tratăm „umanitatea în persoana noastră sau a altcuiva întotdeauna ca scop şi niciodată numai ca mijloc”. Acest principiu de ordin secundar este o altă constrângere aplicată maximelor pe care le adoptăm şi reprezintă o versiune extrem de articulată a cerinţei respectului pentru individ. În loc să se pretindă verificarea universalităţii principiului, ni se cere în mod mai puţin direct să acţionăm astfel încât să respectăm sau cel puţin să nu afectăm capacităţile altora de a acţiona (oferindu-le

posibilitatea de a acţiona pe baza maximelor pe care noi înşine le adoptăm). Formula „Scopului în Sine” este, de asemenea, folosită pentru a distinge două forme de eşec moral. A folosi o altă persoană înseamnă a o trata ca obiect sau unealtă, şi nu ca agent. Din punctul de vedere al lui Kant, a folosi o altă persoană nu înseamnă doar a face ceva nedorit de acea persoană, ci şi a face ceva la care acea persoană nu ar putea consimţi. De exemplu, în cazul celor care înşală, este imposibil ca victimele să consimtă la proiectul lor. Spre deosebire de majoritatea apelurilor la consimţământ drept criteriu de legitimare a acţiunilor, Kant (în linie cu poziţia sa filosofică de bază) nu face apel nici la consimţământul ipotetic al fiinţelor raţionale ideale, nici la cel contingent al celorlalţi. Kant doreşte să afle ce anume determină consimţământul sau refuzul celorlalţi. Acest lucru nu înseamnă că refuzul poate fi eliminat prin coerciţie pe motiv că ar fi posibilă obţinerea consimţământului – orice act de trecere peste un refuz echivalează cu o acţiune de coerciţie. Contribuţia originală a lui Kant stă în ideea că principiile pe care trebuie să le adoptăm pentru a nu-i folosi pe alţii sunt tocmai principiile dreptăţii identificate pe baza universabilităţii lor pentru fiinţele raţionale.

În mod asemănător, Kant interpretează eşecul moral de a nu-i trata pe ceilalţi ca scopuri în sine ca fiind punctul de plecare al unei alternative pentru teoria virtuţii. A-i trata pe ceilalţi indivizi – vulnerabili şi cu diverse nevoi – drept scopuri în sine presupune sprijinirea reciprocă a capacităţilor de acţiune, de adoptare a maximelor şi de urmărire a obiectivelor lor particulare. Imperativul cere deci un oarecare grad de sprijin pentru proiectele şi obiectivele celorlalţi. Kant susţine că acest lucru presupune cel puţin un grad minim de generozitate. Deşi nu pledează pentru obligaţie fără restricţii de generozitate, cum ar face-o utilitariştii, Kant consideră drept obligaţie respingerea politicii de refuz al ajutorului necesar. El afirmă, de asemenea, că eşecul sistematic al individului de a-şi dezvolta propriul potenţial va conduce la o lipsă de respect pentru umanitate şi capacităţile ei de acţiune raţională autonomă. Eşecul în a-i trata pe ceilalţi sau propria persoană ca scop în sine echivalează cu eşecul virtuţii sau al obligaţiei imperfecte. Obligaţiile imperfecte nu pot prescrie acţiunile la nivel universal : nu îi putem ajuta pe *toţi* cei aflaţi în nevoie şi nici nu ne putem dezvolta *toate* talentele proprii. Putem totuşi evita indiferenţa faţă de aspectele esenţiale ale vieţii – şi avem toate şansele să descoperim că respingerea indiferenţei ca principiu este mai dificilă decât am crede. Chiar şi un angajament de acest gen este dificil de luat. Dacă vom reuşi să îl respectăm, atunci vom fi arătat, din punctul de vedere al lui Kant, respect pentru individ şi pentru demnitatea umană.

Celelalte formulări ale imperativului categoric reunesc perspectivele celui care încearcă să acţioneze pe baza principiilor care ar putea fi acceptate de către toţi ceilalţi şi care respectă capacităţile de a acţiona ale tuturor celorlalţi. Kant utilizează retorica creştină tradiţională şi concepţia lui Rousseau asupra contractului social pentru a contura imaginea unui „Regat al Scopurilor în Sine” în care fiecare individ este în acelaşi timp sursă de legi şi supus legilor, în care fiecare este fiinţă autonomă (îşi dă propria lege) cu condiţia ca legile sale să respecte autonomia celorlalţi. Pentru Kant, ca şi pentru Rousseau, autonomia nu înseamnă numai voinţa liberă sau independenţa faţă de ceilalţi, ci şi acel tip de control care ţine cont şi de statutul moral similar al celorlalţi. A fi autonom, în viziunea lui Kant, înseamnă a acţiona moral.

v. Etica lui Kant : problema libertăţii, a religiei şi a istoriei

Structura concepţiei kantiene este dezvoltată în mai multe direcţii diferite. Kant argumentează de ce ar trebui să considerăm imperativul categoric ca principiu raţional obligatoriu şi cum se aplică acesta în situaţii concrete. El discută relaţia dintre principiile morale şi dorinţe sau înclinaţii. Kant analizează şi implicaţiile politice ale imperativului care include o constituţie republicană şi respectul pentru libertate, în special pentru libertatea cuvântului şi a credinţei. Kant este şi autorul unui proiect influent de pace internaţională. Filosoful analizează, de asemenea, felul în care sistemul său moral este legat de principiile religioase tradiţionale. Opera sa a atras şi multe obiecţii de principiu sau de detaliu. Unele dintre obiecţiile mai puţin fundamentale pot fi discutate sub titlul „etica lui Kant”. Totuşi obiecţia fundamentală necesită o discuţie separată.

Această obiecţie susţine că premisele lui Kant sunt incoerente. Teoria sa asupra cunoaşterii umane conduce la o concepţie a fiinţelor umane ca părţi ale naturii, ale căror dorinţe, înclinaţii şi acţiuni sunt susceptibile de explicaţii cauzale obişnuite. În acelaşi timp însă, teoria sa asupra libertăţii umane vede agenţii umani ca fiind capabili de autodeterminare şi, mai ales, de determinare în acord cu principiile datoriei. Viziunea lui Kant pare a fi una duală : suntem fiinţe determinate cauzal şi natural, dar şi capabile de autodeterminare. Mulţi dintre criticii lui Kant au susţinut că această viziune duală este în cele din urmă incoerentă.

În *Critica raţiunii practice*, Kant încearcă să depăşească această dificultate susţinând că, în condiţiile acceptării anumitor „postulate”, putem înţelege şi ideea unor fiinţe care sunt parte atât a ordinii naturale, cât şi a celei morale. Dacă postulăm existenţa unui Dumnezeu binevoitor, atunci virtutea morală spre care ţintesc agenţii liberi poate fi compatibilă şi proporţională cu fericirea dorită. Kant vorbeşte despre o astfel de coordonare perfectă între virtutea morală şi fericirea ca bine suprem. Realizarea binelui suprem va dura foarte mult timp : trebuie să postulăm deci nişte suflete imorale asemenea unei providenţe divine. Această imagine a fost satirizată de-a lungul timpului. Heine îl considera pe Kant un revoluţionar îndrăzneţ care a ucis deismul şi care apoi a recunoscut cu şovăială că raţiunea practică putea „dovedi” până la urmă existenţa lui Dumnezeu. Nietzsche îl aseamănă cu mai puţină amabilitate unei vulpi care evadează – şi se furişează după aceea înapoi în cuşca teismului.

În scrierile sale de mai târziu, Kant a renunţat atât la ideea coordonării garantate dintre virtute şi fericirea-recompensă (a crezut că, astfel, virtutea adevărată va fi subminată), cât şi la cerinţa de a postula imortalitatea, înţeleasă ca viaţă veşnică (vezi lucrarea *Sfârşitul tuturor lucrurilor)*. El oferă o varietate de versiuni istorice ale ideii că putem accepta statutul fiinţelor umane ca parte a naturii numai în condiţiile adoptării unor anumite postulate. De exemplu, el sugerează că trebuie cel puţin să sperăm în posibilitatea evoluţiei pozitive morale în istorie şi, prin urmare, a unei coordonări *în această lume* a scopurilor morale şi naturale ale omenirii. Versiunile pe care Kant le oferă ca postulate ale raţiunii practice reprezintă aspecte anticipatorii ale teoriei destinului lumesc asociat cu tradiţia revoluţionară şi mai ales cu Marx. Totuşi, Kant nu a renunţat la o interpretare religioasă a afirmaţiilor despre originea şi destinul omului. În lucrarea

sa târzie *Religia înăuntrul graniţelor raţiunii*, el consideră că scripturile creştine sunt o relatare temporală echivalentă cu „un simbol al moralei". Interpretarea acestei opere, care i-a adus lui Kant probleme cu cenzura prusacă, este foarte complicată. Totuşi, se detaşează cu claritate faptul că el nu reintroduce elementele teologice ca fundament al moralei, ci că mai degrabă îşi foloseşte propria teorie morală pentru a interpreta Scriptura.

Dacă filosoful nu s-a întors la respingerea iniţială a fundamentului teologic, înţelegerea legăturii pe care el o vede între natură şi morală este problematică. Un mod de a o înţelege s-ar baza pe ideea prezentă în *Întemeierea*… că natura şi libertatea nu fac parte din lumi sau realităţi metafizice separate, ci constituie mai degrabă două „puncte de vedere". Trebuie să ne percepem atât ca parte a lumii naturale, cât şi ca agenţi liberi. Nu putem lucra coerent fără aceste două puncte de vedere, dar nici nu le putem integra şi nici nu putem face mai mult decât să înţelegem cum sunt ele compatibile. Dintr-o astfel de perspectivă, nu putem pătrunde în profunzimile „mecanicii" libertăţii umane, dar putem înţelege că fără libertate în cunoaştere (care stă la baza oricăror pretenţii de cunoaştere) lumea ordonată cauzal va rămâne de nepătruns pentru noi. Este deci imposibil să înlăturăm libertatea. Acest lucru poate fi suficient pentru scopuri practice ; în cazul lor nu trebuie să *dovedim* libertatea. Totuşi, trebuie să încercăm conceptualizarea legăturii dintre ordinea naturală şi libertatea umană, acceptând versiuni ale „postulatelor" şi „speranţelor" care fac legătura dintre cele două. În cele din urmă, angajamentul de a acţiona moral depinde de a nu considera (prin postulat sau speranţă) ordinea naturală ca fiind incompatibilă cu intenţiile morale.

vi. „Etica lui Kant"

Numeroase critici ale operei kantiene s-au cristalizat într-un curent independent cunoscut ca „etica lui Kant". Unii susţin că aceste critici nu se aplică eticii kantiene, alţii cred că ele constituie motive suficiente pentru respingerea poziţiei lui Kant.

1) *Formalismul*. Cea mai cunoscută acuză adusă eticii kantiene este învinuirea că imperativul categoric nu are de fapt substanţă, este trivial sau pur formal şi nu formulează nici un principiu al datoriei. Acuza a fost susţinută de către Hegel, J.S. Mill şi de către mulţi autori contemporani. Din perspectivă kantiană, condiţia pentru maximele universale este ca principiile noastre fundamentale să poată fi adoptate de toată lumea. Condiţia poate părea fără sens : nu este oare posibil ca orice descriere a unei acţiuni bine formulate să fie impusă ca principiu universal ? Pot fi universale principii precum „fură cât poţi de mult" sau „ucide atunci când nu există riscuri" ? Această reducere la absurd a universalităţii este realizată prin înlocuirea imperativului categoric kantian cu un alt principiu.

Legea Universală nu ne cere numai formularea unui principiu universal care să se poată aplica unei acţiuni date, ci şi stabilirea unui principiu fundamental al unui agent astfel încât acesta „să poată dori ca el să devină lege universală". Această testare presupune un angajament faţă de consecinţele normale, previzibile ale principiului şi faţă de standardele fireşti ale raţionalităţii instrumentale. Dacă maximele nu pot căpăta

valoare universală, acest lucru se întâmplă tocmai pentru că angajamentul faţă de consecinţele adoptării lor universale este incompatibil cu cel faţă de mijloacele de acţiune asupra lor (de exemplu, nu putem îmbrăţişa în acelaşi timp rezultatul promisiunilor false şi menţinerea mijloacelor de promisiune, în acest caz, de falsă promisiune).

Teoria kantiană legată de universalizare se distinge de principiile înrudite (prescriptivismul universal, Regulile de Aur) în două aspecte majore. În primul rând, nu se referă la dorinţe sau preferinţe, chiar dacă ar putea avea valoare universală. În al doilea rând, ea reprezintă o procedură de identificare a acelor maxime care trebuie respinse în cazul în care principiile fundamentale ale unei persoane sau societăţi ar căpăta valoare universală. Principiile care nu posedă această valoare sunt identificate pentru a se descoperi constrângerile care pot afecta principiile mai specifice pe care le adoptă agenţii. Aceste constrângeri ne permit identificarea principiilor obligaţiei mai specifice, dar nedeterminate. (Pentru o teorie diferită a universalizării, vezi capitolul 40, „Prescriptivismul universal".)

2) *Rigiditatea*. Dincolo de lipsa de substanţă şi de formalism, etica kantiană mai este acuzată şi că duce la reguli rigide care nu iau în considerare diferenţele dintre cazuri. Totuşi, principiile universale nu impun un tratament uniform ; ele pot impune chiar tratamente diferenţiate. Principii precum „impozitarea trebuie să fie stabilită proporţional cu capacitatea de plată" sau „pedeapsa trebuie fixată proporţional cu gravitatea infracţiunii" sunt universale la nivelul competenţei, dar cer tratament diferenţiat. Chiar şi principiile care nu cer acest lucru în mod expres vor fi nedeterminate, lăsând loc pentru aplicabilitate diferenţiată.

3) *Abstractizarea*. Aceia care acceptă că argumentele lui Kant identifică unele principii ale datoriei care nu impun o uniformitate rigidă avansează o altă versiune a acuzaţiei de formalism. Ei susţin că filosoful identifică principii etice, dar că ele sunt „prea abstracte" pentru a ghida acţiunea, deci teoria nu are finalitate practică. Principiile datoriei formulate de Kant sunt cu siguranţă abstracte şi el nu oferă un set detaliat de instrucţiuni pentru aplicarea lor. Nu există un algoritm moral de genul celui propus de către utilitarişti şi valabil în condiţiile în care am dispune de suficiente informaţii privind toate opţiunile posibile. Kant subliniază faptul că aplicarea particulară a principiilor implică deliberare. El susţine şi că principiile sunt şi trebuie să fie abstracte : ele sunt constrângeri (şi nu algoritmi) care pot doar ghida (nu şi determina) decizia. A duce o viaţă morală înseamnă a găsi acele căi de acţiune care respectă toate obligaţiile şi nu încalcă nici o prohibiţie de natură morală. Nu există nici o procedură automată de identificare a acestor căi sau a tuturor acestor căi. Totuşi, trebuie să începem a fi morali prin a ne asigura că intenţiile noastre nu sunt incompatibile cu acţiunile datoriei.

4) *Sursele conflictuale de obligaţie*. Această critică arată că etica kantiană identifică un set de principii care pot intra în conflict. Cerinţa de fidelitate şi cea de a-i ajuta pe alţii se pot dovedi contradictorii. Critica se verifică în cazul eticii kantiene ca şi în cel al oricărei etici de principii. De vreme ce „compromisurile" între diferite obligaţii nu sunt incluse în teorie, nu există nici o procedură de rezolvare a acestor conflicte. Pe de altă

parte, de vreme ce teoria este doar un set de constrângeri, cerinţa esenţială este de a găsi acele acţiuni care se încadrează în aceste constrângeri. Problema surselor multiple de obligaţie apare doar atunci când este imposibilă identificarea acestor acţiuni. Kant nu oferă nici o soluţie ; acuza adusă virtuţii de către avocaţii eticii (de exemplu, Bernard Williams, Martha Nussbaum), conform căreia Kant nu menţionează nimic despre regretul exprimat la încălcarea sau neglijarea unui angajament moral, este îndreptăţită.

5) *Sursa înclinaţiilor*. Un alt curent de critici din această literatură secundară se referă la psihologia morală a lui Kant. Kant ne cere să acţionăm „din datorie”, deci nu conform înclinaţiilor, şi ajunge astfel la concluzia că acţiunile care ne oferă satisfacţie nu au valoare morală. Această interpretare severă, sugerată poate prima dată de Schiller, implică o seamă de chestiuni complicate. Acţiunea „din datorie” este pentru Kant acţiunea pe baza unei maxime a datoriei care aduce un sentiment de „adânc respect pentru lege”. Acest respect este un *răspuns*, şi nu o *sursă* a valorii morale. El este compatibil cu acţiunile făcute din înclinaţie şi care aduc deci satisfacţie. Dintr-un punct de vedere aparent, conflictul dintre datorie şi înclinaţie este doar epistemologic ; ştim cu siguranţă că acţionăm din datorie doar dacă lipseşte înclinaţia. Din alte puncte de vedere, problema este mai profundă şi conduce la acuzaţia mai gravă că etica kantiană nu oferă o explicaţie pentru acţiunile incorecte din punct de vedere moral.

6) *Nici o explicaţie pentru acţiunile incorecte din punct de vedere moral*. Kant este acuzat şi că recunoaşte numai acţiunile libere complet autonome – adică realizate pe baza unui principiu universal – şi acţiunile care reflectă dorinţele şi înclinaţiile naturale. El nu include deci în teoria sa acţiunile libere, imputabile, dar greşite. Kant cred totuşi că poate face acest lucru din moment ce oferă frecvent exemple de astfel de acţiuni. Această acuzaţie reflectă probabil eşecul de a menţine distincţia dintre afirmaţia că agenţii liberi trebuie să fie capabili de acţiuni autonome (în sensul kantian sau în cel al concepţiei lui Rousseau care leagă autonomia de morală) şi afirmaţia că agenţii liberi acţionează întotdeauna autonom. Imputabilitatea presupune capacitatea de a acţiona autonom, dar este posibil ca această capacitate să nu fie întotdeauna exercitată. Acţiunile incorecte nu sunt într-adevăr autonome, dar ele sunt mai degrabă alese decât induse mecanic de dorinţele sau de înclinaţiile noastre.

vii. Etica lui Kant

Etica lui Kant şi imaginea care o înlocuieşte adesea în dezbaterile contemporane nu epuizează etica kantiană. Termenul este acum folosit pentru o varietate de poziţii sau angajamente etice cvasikantiene. Uneori, sfera de utilizare este foarte largă. Anumiţi autori vor vorbi despre etica lui Kant având în minte teorii ale drepturilor, teorii bazate mai mult pe acţiune decât pe rezultate sau orice altă poziţie care acordă drepturilor prioritate în faţa binelui. În aceste cazuri, punctele de asemănare cu etica lui Kant sunt mai degrabă generale – de exemplu, preocuparea pentru principiile universale şi respectul

pentru indivizi sau pentru drepturile omului. În alte cazuri se observă o asemănare mai concretă – de exemplu, angajamentul faţă de un principiu moral suprem de factură neutilitaristă sau faţă de afirmaţia că etica se bazează pe raţiune. Înţelegerea specifică a eticii kantiene variază foarte mult de la un context la altul.

Cel mai precis program etic kantian a fost elaborat de John Rawls, care şi-a numit un stadiu al dezvoltării teoriei sale „constructivism kantian”. Multe trăsături ale operei lui Rawls sunt de factură kantiană, în special concepţia sa asupra principiilor etice determinate de constrângeri exercitate asupra principiilor alese de către agenţii raţionali. Totuşi, constructivismul lui Rawls pleacă de la o altă concepţie a raţionalităţii decât cea a lui Kant. Rawls identifică principiile care ar fi alese de fiinţele raţionale – cărora le atribuie anumite scopuri specificate arareori –, şi nu principiile care ar putea fi alese indiferent de scopurile particulare. Acest aspect dă naştere la diferenţe importante între opera lui Rawls, deşi de factură kantiană, şi etica lui Kant. În ciuda folosirii etichetei de „kantianism” pentru opera lor, alţi autori sunt şi mai slab legaţi de Kant – de exemplu, mulţi dintre ei nu explică noţiunea de virtute sau chiar neagă posibilitatea unei astfel de explicaţii ; mulţi consideră că drepturile, şi nu obligaţiile sunt fundamentale ; aproape toţi formulează teorii ale acţiunii bazate pe preferinţe şi oferă o concepţie instrumentală asupra raţionalităţii. Toate aceste aspecte sunt incompatibile cu etica lui Kant.

viii. Moştenirea kantiană

Etica lui Kant a devenit paradigma cea mai influentă care a încercat să pledeze pentru principii morale universale formulate fără referire la preferinţe sau la un fundal teologic. Speranţa de a identifica astfel de principii universale, atât de vizibilă în discuţiile despre dreptate şi în mişcarea pentru drepturile omului, este supusă permanent provocărilor comunitariene, insistenţei istoriciste de a nu merge dincolo de discursurile şi tradiţiile societăţilor particulare şi insistenţei utilitariene potrivit căreia principiile derivă din preferinţe. Pentru cei care nu se simt atraşi de nici una dintre aceste viziuni, sloganul neokantian : „Înapoi la Kant ! ” rămâne o provocare ce trebuie fie explorată, fie respinsă.

Referinţe

Lucrări ale lui Kant

Groundwork of the Metaphysic of Morals ; *The Moral Law*, H.J. Paton (trad.) (Londra : Hutchinson, 1953).

Critique of Practical Reason ; L.W. Beck (trad.) (Indianapolis : Bobbs-Merril, 1977).

Religion Within the Limits of Reason Alone ; T.M. Greene şi H.H. Hudson (trad.) (New York : Harper and Row, 1960).

The Metaphysic of Morals : prima parte, „The Metaphysical Elements of Justice”, tradusă de J. Ladd (Indianapolis : Bobbs-Merrill, 1965) şi a doua parte, „The Doctrine of Virtue”, tradusă de M. Gregor (New York : Harper and Row, 1964).

H. Reiss (coord.) : *Kant's Political Writings* (Cambridge : Cambridge University Press, 1970).
L.W.Beck (coord.) : *On History, Library of Liberal Arts* (Indianapolis : Bobbs-Merril, 1973).

Alte referinţe

Nussbaum, M. : *The Fragility of Goodness : Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge : Cambridge University Press, 1986).
Rawls, J. : *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1971).
Rawls, J. : „Kantian constructivism and moral theory”, în *Journal of Philosophy*, LXXVII (1980), pp. 515-572.
Williams, B. : *Ethics and the Limits of Philosophy* (Londra : Fontana, 1985).

Bibliografie suplimentară

Lucrări asupra eticii lui Kant

Beck, L.W. : *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago : University of Chicago Press, 1960).
Paton, H. : *The Categorical Imperative* (Londra : Hutchinson & Co., 1947).
O'Neill, O. : *Constructions of Reason : Explorations of Kant's Practical Philosophy* (Cambridge : Cambridge University Press, 1989).

Pentru discuţii asupra „eticii lui Kant”

MacIntyre, A. : *After Virtue* (Londra : Duckworth, 1981).

Pentru etica de tip kantian recentă

Nozick, R. : *Anarchy, State and Utopia* (Oxford : Blackwell, 1974).
Gewirth, A. : *Human Rights : Essays on Justifications and Applications* (Chicago : University of Chicago Press, 1982).

— 15 —

Tradiţia contractului social

Will Kymlicka

Orice teorie morală trebuie să răspundă următoarelor întrebări : care sunt cerinţele moralei pentru individ şi de ce ar trebui să ne supunem acestor cerinţe ? Mare parte din atracţia abordării contractualiste în etică se datorează răspunsurilor simple pe care aceasta pare să le ofere : cerinţele moralei se stabilesc pe baza unor contracte pe care indivizii le încheie în scopul reglementării interacţiunilor sociale şi trebuie să ne supunem lor deoarece am fost de acord cu ele. Ce ar putea fi mai simplu ?

Aparenta simplitate a abordării este totuşi înşelătoare, deoarece ea cuprinde teorii diferite care oferă explicaţii divergente pentru conţinutul şi forţa normativă a „contractului". Morala contractualistă ne cere să „ne alăturăm celorlalţi pentru a acţiona în moduri pe care fiecare, împreună cu ceilalţi, le putem accepta drept standard moral comun" (Diggs, 1982, p. 104). Dacă nu operăm însă cu o definiţie a contractului liber şi raţional, atunci aproape orice teorie poate fi descrisă ca fiind contractualistă, de vreme ce aproape orice teorie pretinde că oferă un standard moral comun pe care indivizii îl pot adopta în mod liber şi raţional. A pleda pentru o teorie înseamnă a arăta că cerinţele sale sunt rezonabile şi că oamenii ar trebui să le accepte în mod voluntar. Dacă dorim să stabilim limite pentru etica contractualistă, trebuie să limităm tipurile motivelor la care se face apel în crearea contractului şi tipurile de condiţii în care apare aceasta. Dar ce tip de motive şi condiţii fac dintr-o teorie morală una contractualistă în mod evident ? Voi aborda această chestiune din punct de vedere istoric pentru a vedea unde şi de ce a apărut o tradiţie contractualistă.

i. Scurt istoric

Deşi abordarea contractualistă în etică îşi are rădăcinile în Antichitatea greacă, ea a început să capete vizibilitate în timpul Iluminismului. În sistemele teleologice şi religioase care au dominat gândirea preiluministă, s-a considerat că obligaţiile morale îşi au sursa în ordinea naturală sau în cea divină. Fiecare individ are un loc sau o funcţie determinate natural sau divin şi care îi indică datoriile morale. Pe măsură ce Iluminismul a atacat elemente variate ale acestor sisteme de etică mai vechi, filosofii au recurs la teoriile

contractului social pentru a umple golul. Unul dintre primele elemente atacate a fost doctrina dreptului divin ale regilor.

Chiar şi cei care erau de acord cu instituţia monarhică nu mai puteau accepta faptul că tronul era ocupat de o anumită persoană pe baza unui drept divin. Monarhii nu erau altceva decât oameni obişnuiţi care moşteneau sau uzurpau o poziţie extraordinară. Este atunci legitim ca unii să îi conducă pe alţii din moment ce toţi suntem egali de la natură ?

Primele teorii ale contractului social s-au cristalizat în jurul acestei întrebări minimale – cum se explică obligaţia noastră politică faţă de aceşti oameni obişnuiţi ? Esenţa răspunsului dat este următoarea : deşi nu există nici o obligaţie naturală sau divină de a ne supune unor anumiţi conducători, ne putem asuma în mod voluntar această obligaţie prin promisiunea de a ne supune bazată pe obligaţia noastră personală de a ne ţine promisiunile (obligaţie personală considerată firească în dreptul natural sau în creştinism).

De ce ar accepta oamenii să fie guvernaţi ? De vreme ce relaţiile politice nu au o bază naturală, înseamnă că starea naturală a omenirii este prepolitică. Oamenii sunt liberi şi egali de la natură în sensul că nu există nici o autoritate superioară învestită cu puterea de a le porunci sau cu responsabilitatea de a le proteja interesele. Totuşi, această „stare naturală" creează nesiguranţă – fără existenţa unui guvernământ, normele sociale nu pot fi aplicate, iar cei care le încalcă nu sunt pedepsiţi corespunzător. Oamenii vor cădea deci de acord să instituie un guvernământ căruia să îi cedeze anumite puteri în condiţiile în care acesta se angajează să le asigure securitatea. Astfel se legitimează conducerea unora de către alţii, în ciuda egalităţii de la natură. Conducătorii primesc un mandat de la cei conduşi şi au misiunea de a proteja interesele acestora. Pentru teoreticienii clasici ai contractului social, legitimarea obligaţiei politice se face prin determinarea tipului de contract asupra înfiinţării autorităţii politice la care ar ajunge indivizii din starea de natură. Termenii contractului vor stabili obligaţiile guvernământului şi ale cetăţenilor. Dar, deşi teoreticienii contractualişti au legitimat obligaţia politică prin promisiunea contractuală, abordarea lor se încadra de fapt într-o teorie morală necontractualistă. Ideea contractului social a fost utilizată pentru a-i constrânge pe conducătorii politici, dar conţinutul şi forţa justificativă ale acestui contract se bazează pe o teorie preexistentă a obligaţiilor şi drepturilor naturale, unul dintre elementele ei fiind obligaţia de a-ţi ţine promisiunea. (Vezi capitolul 13, „Dreptul natural".)

Acest tip de contractualism politic a fost abandonat în cursul secolului al XIX-lea. Fenomen inevitabil, dacă avem în vedere cele două defecte majore. În primul rând, nu a existat niciodată un astfel de contract, iar în lipsa lui nici cetăţenii şi nici guvernământul nu sunt obligaţi prin vreo promisiune. În consecinţă, toate guvernămintele existente, oricât de bune şi drepte, nu se bucură de legitimitatea acordată de teoria contractului social. O ipoteză neplauzibilă. Se consideră în mod normal că legitimitatea guvernământului este determinată de justeţea acţiunilor sale, şi nu de natura contractuală a originilor sale istorice. Teoreticienii contractualişti au dorit să legitimeze guvernele drepte (conducătorii drepţi sunt aceia care îşi ţin promisiunile contractuale), dar insistenţa lor asupra existenţei unui contract propriu-zis delegitimează în aceeaşi măsură guvernele nedrepte, ca şi pe cele drepte. Putem presupune că oamenii *ar fi* semnat un contract de supunere faţă de conducătorii drepţi, dacă li s-ar fi cerut acest lucru şi deci putem vorbi de un „contract

ipotetic” între conducători şi cei conduşi. Dar o promisiune ipotetică nu mai e o promisiune, din moment ce nimeni nu şi-a asumat vreo obligaţie. Trebuie să îmi respect promisiunile, nu promisiunile ipotetice. Ideea contractului social pare, astfel, fie absurdă din punct de vedere istoric, dacă se încearcă identificarea promisiunilor propriu-zise, fie nesemnificativă din punct de vedere moral, dacă se încearcă identificarea unor promisiuni pur ipotetice. Chiar dacă presupunem că apariţia unui guvernământ s-a bazat pe un contract, cum justificăm obligaţia politică a generaţiilor care s-au născut pur şi simplu sub acel guvernământ şi trebuie să se supună automat legilor acestuia?

În al doilea rând, contractualiştii susţin că trebuie să ne supunem deoarece trebuie să ne respectăm promisiunile, dar, aşa cum remarca Hume, şi ei „sunt puşi în dificultate de întrebarea: *De ce ar trebui să ne respectăm promisiunile ?*” (Barker, 1960, p. 229). Aceleaşi elemente care pun în discuţie existenţa unei obligaţii politice naturale aruncă o umbră de îndoială asupra existenţei unei obligaţii personale naturale de a ne respecta promisiunile. Se pare deci că teoria contractului social, venită ca un răspuns la disoluţia eticii preiluministe, nu a făcut decât să înlocuiască o datorie naturală discutabilă cu o alta.

În ciuda acestor defecte, teoria contractualistă clasică conţine elemente de atracţie pentru teoreticienii morali contemporani. Într-adevăr, teoria contractualistă a cunoscut o remarcabilă revigorare în ultimii ani. Teoria contemporană este mai ambiţioasă decât predecesoarea sa istorică, deoarece încearcă să ofere o justificare contractualistă nu numai pentru obligaţia politică, ci şi pentru obligaţia personală pe care contractualismul clasic a considerat-o evidentă. S-ar părea că o justificare pe baze contractuale a obligaţiei personale este şi mai puţin plauzibilă. Justificarea obligaţiei politice pune multe probleme practice, dar stabilirea unor baze contractuale pentru obligaţiile personale este aproape o imposibilitate logică. Nu are sens să susţinem că oamenii ar putea să semneze un contract prin care se angajează să îşi respecte promisiunile contractuale. Totuşi, contractualismul contemporan nu pune accentul pe respectarea promisiunilor, ci pe alte două elemente tradiţionale: 1) obligaţiile au o natură convenţională, nu divină şi provin din interacţiunea indivizilor egali de la natură; 2) obligaţiile convenţionale protejează interesele umane fundamentale. Combinând aceste două elemente, putem (re)interpreta contractele sociale nu ca promisiuni în primul rând, ci ca instrumente de identificare a convenţiilor sociale care promovează interesele membrilor unei societăţi.

ii. Abordări contractualiste curente în etică

Teoria contemporană a contractului social se prezintă sub două forme principale. Deşi ambele acceptă viziunea contractualistă clasică a oamenilor egali de la natură, perspectiva lor asupra acestei egalităţi este diferită. Una dintre abordări pune accentul pe egalitatea naturală în ceea ce priveşte forţa fizică din cauza căreia este reciproc avantajos pentru oameni să accepte convenţii care recunosc şi protejează interesele şi posesiunile tuturor. Cealaltă abordare subliniază egalitatea statutului moral datorită căreia interesele fiecărui individ devin o preocupare comună sau imparţială. Acest tratament imparţial este exprimat în convenţii care recunosc interesele şi statutul moral al fiecărui individ. Îi voi

numi pe adepţii teoriei avantajului reciproc „contractualişti hobbesieni”, iar pe cei ai teoriei imparţialităţii „contractualişti kantieni”, Hobbes şi Kant fiind părinţii celor două forme ale teoriei contractualiste.

1) *Contractualismul hobbesian : morala ca avantaj reciproc*

Din punctul de vedere al contractualiştilor hobbesieni, viziunea modernă asupra lumii exclude noţiunile anterioare de drepturi divine sau de obligaţii naturale. De câte ori încercăm să identificăm valori morale obiective descoperim de fapt preferinţe subiective ale indivizilor. Nu există deci scopuri bune sau rele în sine şi nici mijloace bune sau rele în sine – chiar dacă asta presupune a face rău altora. Totuşi, deşi a face rău nu e greşit în sine, ar fi mai avantajos să nu fac acest lucru în condiţiile în care toţi ceilalţi nu îmi vor face rău. O astfel de convenţie este reciproc avantajoasă – nu trebuie să irosim resurse în apărarea propriei persoane sau a proprietăţii şi putem pune bazele unei cooperări stabile. Deşi a face rău nu este greşit în sine, fiecare persoană are de câştigat prin acceptarea convenţiei care defineşte această acţiune ca fiind greşită.

Conţinutul acestor convenţii este subiect de negociere – fiecare persoană va dori ca acordul rezultat să îi protejeze cât mai mult interesele, constrângându-le cât mai puţin posibil. Deşi convenţiile sociale nu sunt de fapt *contracte*, putem vedea în negocierea convenţiilor reciproc avantajoase un proces de stabilire a unui „contract social”. Şi, cu toate că acest contract social nu îşi propune drept obiectiv apărarea noţiunilor tradiţionale ale obligaţiei morale, el va include unele dintre constrângerile considerate de către teoreticienii clasici datorii naturale – de exemplu, datoria de a nu fura sau datoria de a împărţi corect beneficiile cooperării. Convenţiile reciproc avantajoase înlocuiesc într-un fel morala tradiţională şi sunt considerate, din această cauză, un cod „moral”, deşi este „generat în calitate de constrângere raţională începând cu premisele amorale ale alegerii raţionale” (Gauthier, 1986, p. 4). Gauthier vorbeşte inspirat de un „artificiu moral” deoarece constrânge în mod artificial acţiunile pe care oamenii au dreptul natural de a le realiza. Deşi constrângerile rezultate se suprapun parţial cu obligaţiile morale tradiţionale, suprapunerea este departe de a fi completă. Avantajul rezultat în urma respectării unei convenţii depinde de puterea de negociere a fiecăruia, iar cei puternici şi talentaţi au mai multă putere decât cei slabi şi infirmi. Aceştia din urmă nu produc lucruri valoroase, iar ceea ce produc poate fi pur şi simplu expropriat de ceilalţi fără teamă de retorsiune. De vreme ce este puţin de câştigat din cooperarea cu cei slabi şi nu au motive să se teamă de retorsiune, cei puternici nu prea au motive de a accepta convenţiile care îi ajută pe cei slabi.

Convenţiile rezultate vor acorda drepturi unor categorii variate, dar, de vreme ce aceste drepturi depind de puterea de negociere, contractualismul hobbesian nu consideră că indivizii posedă un statut sau drepturi morale inerente. Într-adevăr, din această perspectivă, sclavia sau crima sunt permise, deoarece „atunci când diferenţele personale sunt suficient de mari”, cei puternici vor avea capacitatea de a-i „elimina” pe cei slabi, de a le lua posesiunile stabilind astfel „o înţelegere asemănătoare sclaviei” (Buchanan, 1975, pp. 59-60). Aceasta este mai mult decât o posibilitate abstractă. Diferenţele personale sunt chiar covârşitoare în cazul creaturilor umane fără apărare sau cu deficienţe,

ca, de exemplu, copiii şi cei cu handicapuri congenitale, care nu intră, în consecinţă, în „zona moralei" (Gauthier, 1986, p. 268).

Am menţionat mai devreme că acest tip de abordare acceptă viziunea contractualistă clasică a egalităţii de la natură. Ce fel de egalitate promovează însă o teorie pregătită să accepte sclavia celor lipsiţi de apărare? Deoarece teoria nu recunoaşte nici un statut moral inerent, orice egalitate a drepturilor între indivizi presupune egalitatea lor fizică. Hobbesienii pretind că, de vreme ce indivizii sunt egali în ceea ce priveşte abilităţile şi vulnerabilităţile fizice (abilităţi egale de a le face rău altora şi vulnerabilităţi egale în a fi victima altora), atunci ei trebuie să manifeste o preocupare egală faţă de toţi ceilalţi deoarece au nevoie de un acord care să ofere motive pentru abţinerea de la exercitarea puterii de a face rău. Bineînţeles, hobbesienii ştiu că această ipoteză asupra egalităţii fizice este adeseori falsă. Opinia lor nu este că oamenii sunt într-adevăr egali de la natură, ci că *morala este posibilă numai în măsura în care ei ar fi aşa*. Fiecare are dreptul natural de a folosi orice mijloace disponibile; constrângerile morale vor apărea numai dacă indivizii dispun de puteri aproximativ egale. Doar în acest caz individul câştigă din protecţia persoanei şi proprietăţii sale mai mult decât pierde prin abţinerea de la a-i folosi pe ceilalţi ca sclavi. Egalitatea nu este totuşi suficientă deoarece inegalităţile artificiale pot, de asemenea, submina baza necesară a constrângerilor morale. Indivizii care dispun de capacităţi fizice similare pot avea capacităţi tehnologice extrem de inegale, iar cei care posedă un nivel mai avansat de tehnologie dictează de obicei termenii interacţiunii sociale. Într-adevăr, tehnologia poate conduce la instaurarea unei „puteri irezistibile" (Hobbes) care „ar justifica toate acţiunile". Constrângerea morală nu şi-ar avea locul într-o astfel de lume.

Poate fi considerat contractualismul hobbesian o teorie morală? Este evident că nu se încadrează în ceea ce înţelegem în mod obişnuit prin morală. Hobbesienii susţin că drepturile decurg din constrângerile necesare asigurării cooperării reciproc avantajoase, chiar şi atunci când această cooperare înseamnă de fapt exploatarea unor indivizi de către alţii. Totuşi, în accepţiunea sa curentă, morala susţine că activităţile reciproc avantajoase trebuie să respecte în primul rând drepturile celorlalţi indivizi, inclusiv drepturile acelora care nu se pot apăra singuri. Poate fi avantajos pentru cel puternic să îl facă pe cel slab sclavul său, dar acesta are prioritate în căutarea dreptăţii. În mod normal, considerăm că obligaţiile noastre morale sunt întărite, şi nu slăbite de vulnerabilitatea celorlalţi. Avantajul reciproc nu poate constitui baza moralei în accepţiunea ei curentă, deoarece există principii morale anterioare urmăririi avantajului reciproc.

Bineînţeles, acest apel la morala cotidiană ne poate induce în eroare. Esenţa abordării hobbesiene este că nu există obligaţii naturale şi că nu există „o diferenţă morală reală între bine şi rău pe care toţi indivizii au obligaţia de a o respecta" (Gough, 1957, p. 118). A susţine că contractualismul hobbesian ignoră obligaţia respectării celor slabi nu este un argument valabil împotriva acestei teorii, din moment ce tocmai existenţa unor astfel de obligaţii morale este pusă în discuţie. Dar dacă acest tip de contractualism neagă existenţa unei diferenţe morale reale între bine şi rău pe care indivizii ar trebui să o respecte, atunci el nu reprezintă un tip de morală, ci o alternativă la morală. Teoria pledează pentru egalitatea celor puternici, acceptând exploatarea în toate cazurile în care

„diferenţele dintre indivizi sunt suficient de mari" şi nu oferă principii pe baza cărora am putea prefera dreptatea exploatării. Oamenii acţionează drept nu pentru a respecta o valoare morală, ci pentru că nu au suficientă putere şi trebuie deci să se mulţumească cu morala. O teorie care neagă că morala este o valoare poate fi un instrument de analiză util pentru egoismul raţional (vezi capitolul 16, „Egoismul") sau pentru *realpolitik*, dar nu şi o explicaţie pentru justificarea morală.

Aşa cum am mai spus, acest punct de vedere nu constituie un argument pentru respingerea teoriei. Faptul că acest tip de contractualism nu se încadrează în viziunile standard asupra moralei nu va îngrijora pe nimeni care nu crede în aceste viziuni. Dacă viziunile standard sunt irealizabile şi dacă acest tip de contractualism nu are nimic de-a face cu morala, cu atât mai rău pentru morală. Morala hobbesiană ar putea fi lucrul cel mai bun pe care îl putem spera într-o lume fără obligaţii naturale sau valori obiective.

2) *Contractualismul kantian : morala ca imparţialitate*

Al doilea curent al contractualismului contemporan îl contrazice în multe aspecte pe primul. Contractul social este folosit pentru a dezvolta, mai degrabă decât pentru a înlocui noţiunea tradiţională a obligaţiei morale ; ideea contractului este folosită pentru a explica morala inerentă a individului mai degrabă decât pentru a genera o morală artificială ; prin contractul social se neagă şi nu se reflectă puterea inegală de negociere. Atât premisele, cât şi concluziile acestui curent diferă radical de ale primului.

Cel mai cunoscut exponent al contractualismului kantian este John Rawls. Din punctul său de vedere, indivizii „îşi sunt propriile surse de principii valide" – adică indivizii contează din punct de vedere moral nu pentru că pot face rău sau bine altora (conform teoriei hobbesiene), ci pentru că ei sunt „scopuri în sine". Acest principiu kantian conţine un concept al egalităţii morale – fiecare persoană contează (şi aceasta într-o manieră egală) şi are dreptul la tratament egal. Această noţiune a tratamentului egal dă naştere la nivel social unei „teorii naturale a dreptăţii". Avem obligaţia de a promova instituţiile drepte, obligaţie derivată nu din consimţământ sau avantaj reciproc, ci pur şi simplu datorată celorlalţi. Care este conţinutul obligaţiei naturale a dreptăţii ? Putem intui ce înseamnă tratamentul egal, dar avem nevoie şi de proceduri pentru a determina sensul exact al dreptăţii. În viziunea lui Rawls, ideea contractului social este o astfel de procedură, deoarece conţine un principiu de bază al deliberării imparţiale – fiecare persoană trebuie să ia în calcul nevoile celorlalţi consideraţi „indivizi liberi şi egali".

Aşa cum am văzut însă, contractele nu se încheie întotdeauna între indivizi liberi şi egali şi nu iau mereu în calcul nevoile celor slabi. Mulţi cred că acesta este rezultatul inevitabil al oricărei teorii contractualiste, deoarece contractele, în sensul legal obişnuit, sunt acorduri încheiate între persoane care caută să obţină mai degrabă un profit maxim pentru ele însele decât un tratament egal pentru toţi participanţii la contract. Rawls crede totuşi că problema nu este ideea unui contract între participanţi care îşi urmăresc scopurile particulare, ci că ea este reprezentată de condiţiile încheierii acordului. Un contract poate oferi tratament egal numai în cazul în care este negociat de pe o poziţie egală, numită de Rawls „poziţie iniţială".

Ce înseamnă o poziţie iniţială de egalitate ? Rawls susţine că această poziţie „corespunde stării naturale din teoria tradiţională a contractului social" (1971, p. 12). Dar în această stare naturală cei puternici au o mai mare putere de negociere şi nu este deci o poziţie de egalitate reală. Rawls încearcă să asigure această egalitate lipsindu-i pe oameni de conştiinţa statutului social final. Ei trebuie să cadă de acord asupra principiilor dreptăţii acoperiţi de un „văl al ignoranţei" – fără a-şi cunoaşte talentele sau infirmităţile şi fără să ştie ce poziţie ar urma să ocupe în societate. Se presupune că fiecare contractant va pleda pentru acele prevederi care îi sunt cele mai favorabile lui. Dar, de vreme ce nimeni nu îşi cunoaşte viitoarea poziţe socială, a le cere contractanţilor să decidă ce este mai bine pentru ei va avea aceleaşi consecinţe cu a le cere să decidă imparţial ce e mai bine pentru fiecare. Pentru a decide din spatele unui văl al ignoranţei care principii îmi vor fi cele mai favorabile, trebuie să mă pun în locul fiecăruia dintre contractanţi şi să văd care principii sunt favorabile pentru ei ; şi eu pot fi unul dintre ei. Combinată cu principiul vălului ignoranţei, ipoteza interesului propriu are acelaşi efect cu cea a bunăvoinţei, deoarece trebuie să mă identific cu oricare alt membru al societăţii şi să acţionez ca şi cum binele acestuia ar fi la fel cu al meu. În acest fel, acordurile realizate din poziţia iniţială acordă tratament egal tuturor. Poziţia iniţială „reprezintă egalitatea dintre fiinţele umane în calitatea lor de persoane morale" (Rawls, 1971, p. 190), şi numai încheiat dintr-o astfel de poziţie, contractul devine un instrument util în determinarea conţinutului obligaţiei naturale de dreptate.

Acesta este deci rolul contractului social al lui Rawls încheiat dintr-o poziţie de egalitate (este mai degrabă o generalizare a Regulii de Aur decât o generalizare a doctrinei stării naturale). Nu toţi contractualiştii kantieni pleacă de la poziţia iniţială a lui Rawls, dar, ca şi acesta, ei înlocuiesc tradiţionala stare naturală cu poziţii care îi determină pe fiecare dintre contractanţi să acorde tratament imparţial intereselor fiecărui membru al societăţii. Deşi nu cad de acord asupra principiilor care ar fi selectate de contractanţii imparţiali, aceştia admit diferite forme de egalitate în drepturi şi resurse. Inegalităţile nu sunt interzise, dar cerinţa de deliberare imparţială sugerează că inegalităţile trebuie justificate în faţa celor defavorizaţi şi poate chiar supuse vetoului acestora. Ca şi abordarea hobbesiană, contractualismul de tip kantian oferă o versiune a egalităţii de la natură. Pentru kantieni însă, această egalitate naturală se referă la o egalitate morală de substanţă – într-adevăr, esenţa contractualismului kantian este că „înlocuieşte inegalitatea fizică cu cea morală" (Diggs, 1981, p. 282).

Ce putem înţelege din acest tip de teorii contractualiste ale moralei ? Ele sunt atractive pentru acele persoane (majoritatea, bănuiesc) care aderă la premisele egalităţii morale şi ale dreptăţii. Contractualismul kantian dă expresie credinţei larg răspândite că imparţialitatea este decisivă din punctul moral de vedere, adică acel punct de vedere din care toate persoanele contează în mod egal. Această credinţă este regăsită nu numai în etica lui Kant, ci în întreaga tradiţie etică a Occidentului atât creştină (toţi suntem copiii lui Dumnezeu), cât şi laică (utilitarismul furnizează o interpretare necontractualistă, proprie a imperativului de a-i gândi pe toţi în mod egal ; vezi capitolul 40, „Prescriptivismul universal" pentru o altă interpretare necontractualistă). Spre deosebire de versiunea

hobbesiană, contractualismul kantian include aceste elemente de bază ale înţelegerii morale contemporane.

Nu este clar însă dacă instrumentul contractului apără sau contribuie la dezvoltarea acestor teorii. În viziunea lui Rawls, contractanţii imparţiali vor cădea de acord asupra împărţirii egale a resurselor, cu excepţia cazului în care inegalitatea acţionează în avantajul celor mai defavorizaţi. Se convine asupra acestui principiu deoarece contractanţii imparţiali nu vor risca (după Rawls) să devină perdanţii unei societăţi inegalitariene, chiar dacă acest risc este mai mic în comparaţie cu posibilitatea de a fi unul dintre câştigători. Dar, recunoaşte Rawls, putem face şi alte presupuneri referitoare la contractanţi, caz în care ei ar putea conveni asupra altor principii. Dacă sunt dispuşi să rişte, ei ar putea opta pentru principii utilitariste care să maximalizeze utilitatea pe care fiecare o va avea în cadrul societăţii, dar care aduce în acelaşi timp riscul de a fi sacrificaţi pentru binele superior al celorlalţi. Poziţia iniţială poate fi descrisă în mai multe variante, astfel încât „pentru fiecare concepţie tradiţională a dreptăţii există o interpretare corespondentă a poziţiei iniţiale în care se convine asupra principiilor acesteia" (Rawls, 1971, p. 121). Cum putem şti atunci care interpretare este cea mai potrivită ? Rawls afirmă că trebuie să decidem determinând care interpretare avansează principiile care se potrivesc concepţiei noastre despre dreptate. Dacă principiile propuse de o interpretare a poziţiei iniţiale nu se identifică cu aceasta, trebuie să căutăm altă interpretare care să răspundă mai bine acestei cerinţe.

Dar dacă fiecare teorie a dreptăţii oferă o interpretare particulară a momentului contractual, atunci trebuie să decidem *în prealabil* ce teorie acceptăm pentru a şti care descriere a poziţiei iniţiale este cea mai potrivită. Rawls se opune riscului de a pierde în beneficiul altora şi acela al pedepsirii celor cu handicapuri naturale ; el se opreşte deci asupra unei descrieri particulare a poziţiei iniţiale. Cei care nu sunt de acord cu Rawls asupra acestor aspecte se vor opri asupra unei interpretări diferite. Această dispută nu poate fi rezolvată prin apelul la acordul contractual. Problema ar fi şi mai confuză dacă fiecare parte ar invoca în sprijinul propriei teorii a dreptăţii momentul contractual, de vreme ce acesta presupune deja existenţa unei concepţii asupra dreptăţii. Este deci necesar ca toate principiile majore ale dreptăţii să fie decise în prealabil pentru a putea alege o interpretare a poziţiei iniţiale. Contractul devine însă redundant.

Deşi ideea contractului social încheiat în poziţia iniţială nu poate justifica credinţele morale, de vreme ce le presupune, ea serveşte totuşi nişte scopuri utile. Poate creşte fermitatea credinţelor morale (acordurile contractuale trebuie să fie explicite şi formulate public), le poate face mai vii (vălul ignoranţei este expresia vie a cerinţei morale de a ne pune în locul altora) şi poate conferi o încărcătură emoţională angajamentului nostru faţă de ele (vălul ignoranţei conferă o încărcătură emoţională afirmaţiei potrivit căreia am accepta un anumit principiu indiferent de modul în care ne-ar afecta). În aceste feluri şi nu numai, instrumentul contractual imprimă imparţialitate principiilor esenţiale ale moralei, fără a le putea apăra însă. Pe de altă parte, contractul *nu trebuie* să dea expresie acestor principii esenţiale. Imparţialitatea a fost exprimată mai degrabă prin intermediul persoanelor ideale care simpatizează cu soarta tuturor celorlalţi decât prin contractanţii imparţiali. Ambele teorii susţin că agentul moral trebuie să adopte un punct de vedere

imparţial, dar, întrucât contractanţii imparţiali văd în fiecare membru al societăţii o potenţială sursă a binelui propriu, cei care simpatizează cu toţi ceilalţi văd fiecare persoană ca o componentă a binelui propriu, de vreme ce înţeleg şi împărtăşesc destinul fiecăreia. Cele două teorii folosesc instrumente diferite, dar diferenţa este mai degrabă superficială, de vreme ce ambele forţează agentul să adopte o perspectivă care îi neagă cunoaşterea sau posibilitatea de a-şi promova binele particular. Într-adevăr, este adesea dificil să distingi între contractanţii imparţiali şi cei care simpatizează cu toţi ceilalţi.

Tratamentul imparţial poate fi generat şi fără ajutorul instrumentelor speciale, ci doar prin a cere agenţilor să ofere tratament egal, păstrându-şi cu toate acestea cunoaşterea binelui propriu şi posibilitatea de a-l promova. Cerem fiecărui agent să respecte interesele celorlalţi, nu pentru că astfel îşi promovează binele propriu, ci pentru că promovează binele acestora, iar ei toţi sunt scopuri în sine a căror bunăstare este la fel de importantă moral ca şi cea a agentului. Aşa cum am văzut, această concepţie asupra imparţialităţii a fost preluată în multe teorii etice necontractualiste, fără a fi nevoie de instrumente speciale pentru a o exprima. Într-adevăr, există un soi de perversitate ciudată în folosirea contractualismului kantian pentru a exprima ideea egalităţii morale. Conceptul vălului ignoranţei încearcă să evidenţieze ideea că ceilalţi contează pentru ei înşişi, nu numai ca parte a propriului nostru bine. Acest lucru este făcut însă impunând o perspectivă din care binele celorlalţi este pur şi simplu o componentă a binelui propriu (real sau posibil) ! Rawls încearcă să minimalizeze gradul în care indivizii din poziţia iniţială consideră diferitele tipuri de vieţi posibile ca rezultat al unei alegeri egoiste ; contractul social încurajează însă această viziune şi umbreşte adevăratul înţeles al tratamentului imparţial.

Instrumentul contractual pare deci să nu ajute prea mult în exprimarea ideii de egalitate morală. El rămâne însă un mod de exprimare a angajamentelor morale care o precedă. Poate fi, de asemenea, după cum spune Whewell, „o formă convenabilă de exprimare a Adevărurilor Morale” (1845, p. 218), dar nu apără şi nici nu generează aceste adevăruri. Evaluarea ultimă a contractualismului kantian depinde deci de angajamentul faţă de idealul egalităţii morale şi de obligaţia naturală care îl determină. Pentru hobbesieni, aceste idealuri nu au nici un fundament. Contractualismul kantian pretinde că exprimă Adevărurile Morale, în timp ce hobbesianismul le neagă existenţa. A vorbi despre obligaţii morale naturale este destul de ciudat din moment ce aceste presupuse valori morale nu sunt vizibile şi nici testabile. Nu există nici un fel de egalitate morală naturală care să fundamenteze (in)egalitatea fizică naturală ; în consecinţă, nici kantianismul nu are nici un fundament.

Această obiecţie explică în mare parte atractivitatea contractualismului hobbesian, deoarece pare să ofere un răspuns acceptabil scepticului moral (deşi face acest lucru sacrificând pretenţia la statutul de morală reală). Totuşi, contractualismul kantian nu este mai vulnerabil la această acuză decât orice altă teorie morală. Kantienii folosesc o abordare particulară de determinare a principiilor morale, dar aproape toate filosofiile tradiţionale occidentale împărtăşesc asumpţia potrivit căreia există principii care generează obligaţii şi pe care toţi indivizii au datoria să le respecte. În opinia mea, această asumpţie este legitimă. Valorile morale nu sunt observabile fizic, dar nu trebuie să uităm că pentru domenii diferite ale cunoaşterii sunt necesare tipuri diferite de obiectivitate şi, deci, nu

ne putem aştepta ca obiectivitatea care funcţionează în biologie să se aplice şi moralei (vezi capitolul 35, „Realismul").

Dar, aşa cum am spus mai devreme, teoria morală nu trebuie numai să identifice normele morale, ci trebuie să explice de ce avem datoria de a le respecta. De ce ar trebui să îmi pese de obligaţii morale? Apologeţii hobbesianismului susţin că singura motivaţie valabilă pentru o acţiune este satisfacerea unei dorinţe proprii. Dacă acţiunile morale nu îndeplinesc acest criteriu, atunci nu am nici un motiv să întreprind astfel de acţiuni. Această teorie a raţionalităţii se poate dovedi adevărată chiar dacă există norme morale obiective. Contractualismul kantian poate oferi o teorie adevărată a moralei, fiind în acelaşi timp singura perspectivă intelectuală care nu are nici un efect motivaţional. Din contră, teoriile de inspiraţie hobbesiană oferă agentului un motiv suficient de puternic pentru a-i păsa de obligaţiile „morale" – şi anume, ele îi sporesc satisfacţia pe termen lung.

De ce ar trebui ca indivizii care posedă puteri superioare să nu le folosească în urmărirea propriilor interese? Buchanan susţine că cei puternici îi vor trata pe ceilalţi ca egali din punct de vedere moral numai dacă ei sunt determinaţi „artificial" să adere la „norme etice interne" (1975, pp. 175-176). Rawls invocă argumentul „aderenţei la norme etice interne", ca, de exemplu, simţul dreptăţii, pentru a explica raţiunea respectării obligaţiilor morale. Susţinând că apelurile la normele etice sunt „artificiale", Buchanan sugerează că teoreticienii kantieni au eşuat în a găsi o motivaţie „reală" pentru acţiunea morală. Dar de ce ar trebui ca motivaţia pentru a acţiona moral să fie neapărat una morală? Pentru Kant şi adepţii săi contemporani, căutarea unei motivaţii ne-morale pentru acţiunea morală nu este necesară – oamenii pot fi motivaţi să acţioneze moral doar prin înţelegerea motivelor morale de a face astfel. Acest proces poate părea „artificial" pentru cei care adoptă o viziune hobbesiană a raţionalităţii, dar problema este tocmai raportarea la această viziune. La fel cum obiectivitatea moralei nu trebuie să respecte standardele empirice ale obiectivităţii, nici raţionalitatea nu trebuie neapărat să corespundă definiţiei clasice bazate pe dorinţa individuală.

iii. Concluzie

Care este liantul tradiţiei contractualiste? Se spune adesea că toate teoriile contractualiste fundamentează morala prin intermediul unui acord. Acest lucru se întâmplă de fapt numai în teoria clasică. Pentru teoreticienii moderni, acordul este doar un instrument de identificare a cerinţelor imparţialităţii sau ale avantajului reciproc care sunt de fapt fundamentele reale ale obligaţiei. Ideea unui acord social este utilizată pentru a evalua interesele indivizilor în funcţie de criteriul imparţialităţii sau al avantajului reciproc. Dacă un alt instrument ar furniza evaluări mai corecte, atunci ideea contractului ar putea fi eliminată complet din cadrul teoriei. S-a susţinut adesea că teoriile contractualiste presupun un individualism atomistic şi consideră societatea ca fiind un produs artificial al acordului dintre indivizii presociali. O înţelegere excesiv de literală a termenului de „contract social" ar putea sugera într-adevăr o astfel de viziune. Trebuie menţionat însă că numai teoreticienii clasici au vorbit despre părăsirea stării naturale pentru a se crea

relaţii artificiale (şi chiar şi la acea vreme, relaţiile politice, şi nu cele sociale erau considerate artificiale). Nu există nici o motivaţie inerentă a individualismului teoriilor contractualiste moderne. De vreme ce sunt doar simple instrumente de cântărire a intereselor, ele pot fi folosite împreună cu orice concepţie asupra acestora, inclusiv cu cea a sociabilităţii naturale a oamenilor. În concluzie, există puţine elemente care dau unitate tradiţiei contractualiste. Nu putem evalua teoriile contractualiste doar ca *teorii contractualiste*, deoarece această etichetă nu explică nici premisele şi nici concluzia. Este necesar să evaluăm cele trei teorii componente ale tradiţiei în mod separat, bazate fie pe dreptul natural, fie pe avantajul reciproc, fie pe imparţialitate. Într-un anumit sens, nici nu există o tradiţie contractualistă în etică ; există doar un instrument contractual pe care diferitele curente l-au folosit în scopuri diferite.

Referinţe

Barker, E. : *Social Contract : Essays by Locke, Hume and Rousseau* (Londra : Oxford University Press, 1960).

Buchanan, J. : *The Limits of Liberty : Between Anarchy and Leviathan* (Chicago : University of Chicago Press, 1975).

Diggs, B.J. : „A contractarian view of respect for persons”, în *American Philosophical Quarterly*, 18 (1981).

Diggs, B.J. : „Utilitarianism and contractarianism”, în *The Limits of Utilitarianism*, H.B. Miller şi W.H. Williams (coord.) (Minneapolis : University of Minnesota Press, 1982).

Gauthier, D. : *Morals by Agreement* (Oxford : Oxford University Press, 1986).

Gough, J.W. : *The Social Contract*, ediţia a II-a (Londra : Oxford University Press, 1957).

Rawls, J. : *A theory of Justice* (Londra : Oxford University Press, 1971).

Whewell, W. : *The Elements of Morality* (New York : Harper and Bros., 1845).

Bibliografie suplimentară

Hampton, J. : *Hobbes and the Social Contract Tradition* (Cambridge : Cambridge University Press, 1986).

Held, V. : „The non-contractual society”, în *Science, Morality and Feminist Theory*, M. Hanen şi K. Nielsen (coord.) (Calgary : University of Clagary Press, 1988).

Lessnoff, M. : *Social Contract* (Londra : Macmillan, 1986).

Pateman, C. : *The Sexual Contract* (Oxford : Polity Press, 1988).

Riley, P. : *Will and Political Legitimacy : A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1982).

Scanlon, T.M. : „Contractualism and utilitarianism”, în *Utilitarianism and Beyond*, A. Sen şi B. Williams (coord.) (Cambridge : Cambridge University Press, 1982).

Vallentyne, P. (coord.) : *Contractarianism and Rational Choice : Essays on Gauthier* (New York : Cambridge University Press, 1990).

— 16 —

Egoismul

Kurt Baier

i. Introducere

S-ar putea spune că egoiştii tipici sunt concentraţi numai asupra propriei persoane, sunt insensibili, nu au principii, caută cu orice preţ mărirea, îşi urmăresc scopurile indiferent de răul pe care îl provoacă altora şi, dacă se gândesc cumva la ceilalţi, o fac numai pentru a-i folosi ca instrumente ale scopurilor personale.

E posibil ca această caracterizare să se potrivească numai egoiştilor cu adevărat nemiloşi, dar indiferent de grad, egoismul înseamnă a pune propriul bine sau interes înaintea a orice altceva. Bineînţeles, egoismul implică mai mult decât atât : nu sunt egoist doar pentru că îmi pasă mai mult de sănătatea mea decât de a celorlalţi. De asemenea, egoismul meu nu creşte şi descreşte proporţional cu numărul cazurilor în care interesul meu are prioritate. De fapt, esenţa egoismului ţine mai mult de o anumită trăsătură a situaţiilor în care individul se comportă în mod egoist.

Această trăsătură apare atunci când luăm în calcul nuanţele morale ale „egoismului” : a eticheta pe cineva drept „egoist” echivalează cu a-i atribui un defect moral, acela de a fi capabil să îşi urmărească interesele dincolo de ceea ce este permis din punct de vedere moral. Comportamentul egoist apare atunci când urmărirea interesului propriu al unui individ intră în conflict cu scopurile altcuiva ; morala cere abţinerea de la o asemenea conduită. Dacă frecvenţa acestui comportament depăşeşte un anumit nivel, de obicei media, atunci este vorba de egoism în sensul obişnuit al termenului.

ii. Egoismul psihologic

Aceia care percep egoismul (precum şi opusul său, altruismul) din această perspectivă morală şi cred că egoismul excesiv sau altruismul insuficient sunt printre principalele cauze ale majorităţii problemelor sociale vor fi surprinşi, contrariaţi şi poate chiar şocaţi la citirea unor lucrări de etică. În multe dintre acestea se susţine că toţi indivizii sunt egoişti, iar egoismul nu este întotdeauna valorizat negativ. Putem vorbi aici de două abordări majore. Prima dintre ele, care face obiectul acestei secţiuni, este egoismul

psihologic : o teorie care susţine că toţi indivizii sunt egoişti în sensul că acţiunile lor sunt motivate întotdeauna de interesul şi binele proprii. Cea de-a doua abordare, care va fi discutată în următoarele secţiuni, consideră egoismul ca fiind un ideal ce dictează comportamentul egoist.

Adepţii egoismului psihologic sunt de acord cu faptul că oamenii nu acţionează întotdeauna în scopul promovării sau al protejării celui mai de preţ bun al lor, iar aceasta pentru că ar putea să se înşele asupra bunului respectiv, asupra mijloacelor de a-l obţine sau pentru că voinţa lor este prea slabă pentru a face tot posibilul spre a-l avea. Egoismul psihologic nu pretinde să explice întregul comportament uman, ci doar acele aspecte comportamentale justificabile în raport cu convingerile şi dorinţele individuale sau cu criteriile şi argumentele care au importanţă pentru agent.

Egoismul analizat din perspectivă psihologică nu corespunde definiţiei care se regăseşte în prezentarea aferentă secţiunii anterioare. În cazul de faţă, noţiunea nu comportă grade comparative şi nu poate fi restrânsă doar la aspectele cărora li se pot aduce obiecţii de natură etică. Egoismul desemnează aici o schemă motivaţională prin care oamenii îşi elaborează un model comportamental motivat şi în conformitate cu un anumit principiu – acela de a face orice sau doar ceea ce apără şi promovează propria bunăstare, interesele personale, fericirea, prosperitatea sau valorile lor cele mai de preţ – fie din cauză că sunt indiferenţi faţă de ceilalţi, fie pentru că interesele lor primează asupra intereselor celorlalţi atunci când cele două părţi sunt în litigiu. Încadrarea în această tipologie particulară a „egoistului" nu necesită aplicarea conştientă a principiului de mai sus în orice acţiune întreprinsă ; este suficient un comportament voluntar care să urmărească patternul menţionat mai sus.

Totuşi, dovezile empirice existente par să infirme până şi acest egoism psihologic ce însoţeşte un comportament motivat. Mulţi oameni de rând par preocupaţi în mod frecvent de obţinerea unor lucruri despre care ştiu sau cred că nu le sunt benefice, ignorându-le pe cele cu adevărat valoroase. Să luăm ca exemplu un individ care face curte soţiei şefului său, deşi este conştient şi are motive întemeiate să creadă că atingerea acestui scop poate avea consecinţe nefaste atât pentru el însuşi (uciderea sa, ruinarea existenţei proprii), cât şi pentru ceilalţi (destrămarea căsniciei, îndepărtarea de copii şi de prieteni).

Pentru a combate aceste contraexemple aparente, egoismul psihologic ar trebui să facă plauzibil caracterul lor iluzoriu. Astfel, ar putea fi subliniat faptul că numeroase explicaţii lipsite de egoism cu privire la comportamentul cuiva sunt adesea suspecte. Din moment ce etica dezaprobă atitudinea egoistă, oamenii ar putea fi tentaţi să-şi ascundă adevăratele scopuri egoiste, încercând să îi convingă pe cei din jur de varianta contrarie. Nu de puţine ori aceste pretexte ale lipsei de egoism ies la lumină, dezvăluind ipocrizia sau o decepţie proprie tăinuită, fapt care nu justifică totuşi o generalizare a tuturor contextelor deoarece nu orice comportament nobil în aparenţă poate fi demascat printr-o metodă universal valabilă şi pentru că nu avem nici un motiv de a suspecta existenţa unor scopuri egoiste în orice situaţie. Mulţi dintre noi suntem familiarizaţi cu situaţii în care oamenii îşi pun sănătatea în pericol în mod conştient, îşi riscă averea sau chiar viaţa sperând să atingă anumite scopuri, cum ar fi satisfacerea dorinţelor uneori exagerate şi a nevoilor persoanei iubite sau ale altei persoane de care se simt legaţi într-un fel sau

altul ; să ne imaginăm situaţia în care cineva îşi donează un rinichi surorii sale cu care nu mai vorbeşte de câţiva ani sau simplul gest de a dona sânge unui necunoscut.

Adepţii egoismului psihologic nu ar trebui să condamne la prima vedere aceste cazuri de comportament altruist, susţinând că ele ar trebui în mod obligatoriu să conţină un substrat egoist. E posibil ca un egoist de acest gen să inventeze adesea o explicaţie egoistă plauzibilă pentru comportamentul altruist, la fel cum e posibil ca un egoist ipocrit să aducă un fals şi aparent nobil pretext unui comportament cu adevărat egoist. Însă a căuta cu tot dinadinsul un motiv egoist în orice (şi chiar a inventa unul, dacă e imposibil) este o soluţie inacceptabilă.

Unii oameni găsesc justificările egoiste mai credibile decât cele lipsite de egoism, deoarece trăiesc cu convingerea că, în adâncul său, orice om este egoist. Dar, în ciuda numeroaselor dovezi ce demască acest tip de comportament (şi cu care ne-au obişnuit Marx şi Freud), a crede că argumentele egoiste sunt la fel de profunde, însă mai complete, mai persuasive şi deci mai satisfăcătoare decât cele lipsite de egoism – aşadar a considera că explicaţiile egoiste sunt mai plauzibile – ar însemna practic a accepta ca adevăr gratuit ceva ce trebuie demonstrat. Dacă egoismul psihologic porneşte de la această ipoteză, rezultă că el nu este cu adevărat ceea ce pretinde că este – o „descoperire" surprinzătoare şi deziluzionantă cu privire la natura umană –, ci, în cel mai fericit caz, o teorie nefondată, ataşată ideii potrivit căreia motivul real al comportamentului uman nu poate fi aflat până ce nu se descoperă substratul egoist al acţiunii. Utilizarea acestei explicaţii „realiste" pentru a susţine o afirmaţie generală duce la formarea unui cerc vicios al argumentaţiei.

La acest punct, adepţii egoismului psihologic ar putea obiecta că orice comportament presupus altruist este în realitate unul egoist deoarece, la urma urmei, în exemplele anterioare individul a făcut exact ceea ce a dorit să facă (şi-a urmat voinţa proprie).

Această obiecţie afectează egoismul psihologic, care, în loc să constituie o teorie empirică surprinzătoare prin însăşi concluzia că suntem întotdeauna motivaţi de egoism (în accepţiunea obişnuită a cuvântului), nu face decât să atribuie „motivaţiei egoiste" un sens nou şi chiar derutant. În această nouă interpretare, acţiunea are o motivaţie nu atunci şi numai atunci când individul este motivat să facă orice consideră el că este spre binele său, chiar dacă astfel face rău celorlalţi, ci atunci când individul face ceea ce îşi doreşte *cel mai mult*, indiferent dacă acest lucru este sau nu spre binele său ori este în avantajul altora şi în detrimentul personal. În general, egoist este cel care doreşte cu tot dinadinsul ceva mult mai precis, cum ar fi binele propriu, promovarea intereselor personale şi satisfacerea exclusivă a dorinţelor sale. Un om altruist (lipsit de egoism) nu urmăreşte asemenea scopuri, mai ales cunoscând faptul că etica însăşi le condamnă. De aceea egoistul este caracterizat prin importanţa exagerată acordată eului propriu, în timp ce altruistul manifestă o orientare adecvată (moderată) în raport cu ceilalţi sub aspectul motivaţiilor şi dorinţelor proprii.

Versiunea prezentă a egoismului psihologic este, prin urmare, lipsită de conţinut, din moment ce dorinţa supremă a individului ar trebui să fie, de exemplu, realizarea unei contribuţii substanţiale la fondul Oxfam (indiferent care este motivaţia finală stabilită în urma analizării tuturor aspectelor implicate), chiar dacă cea mai puternică tentaţie a

individului este mai degrabă de a-şi aproviziona pivniţa cu vin. Astfel, în virtutea acestui ultim argument, egoismul psihologic susţine ideea că toţi oamenii sunt egoişti prin simplul fapt că sunt motivaţi de propria lor motivaţie, şi nu a altora; în acest sens, este de neconceput ca motivaţia să aparţină altcuiva: vorbesc despre motivaţia mea, şi nu a surorii mele atunci când aprind o lumânare la mormântul tatălui nostru numai pentru că îmi cere ea acest lucru, pe care eu îl detest de altfel.

iii. Egoismul drept cale spre binele comun

Adam Smith, în lucrarea sa intitulată *Avuţia naţiunilor* (1776), aduce argumente în favoarea egoismului înţeles ca ideal practic, cel puţin în domeniul economiei. A invocat libertatea întreprinzătorilor de a-şi promova propriile interese (obţinerea de profit) prin mijloace adecvate de producţie, prin utilizarea forţei de muncă, prin vânzări etc.; în opinia economistului englez, o astfel de organizare avea să promoveze bunăstarea întregii comunităţi, tocmai pentru că întreprinzătorul se bucura de o deplină libertate de acţiune, nefiind constrâns de restricţii legale sau morale în favoarea celorlalţi. În concepţia lui Smith, acest sistem funcţiona după principiul „mâinii invizibile" (efectele ample ale sistemului liberei întreprinderi), care coordona ansamblul activităţilor economice individuale.

Ideea potrivit căreia înlăturarea constrângerilor legale şi morale (autoimpuse) din calea realizării propriilor interese este, în general, benefică a fost adesea extrapolată dincolo de sfera economică. Ulterior a apărut teoria conform căreia interesul colectiv este promovat prin urmărirea de către fiecare individ a intereselor proprii, după cum crede de cuviinţă. În lipsa principiului „mâinii invizibile", această teorie devine un sofism adesea atribuit lui John Stuart Mill. Promovarea propriilor interese nu înseamnă întotdeauna şi promovarea interesului colectiv, deoarece interesele indivizilor sau grupurilor se pot afla în conflict în anumite condiţii (cea mai evidentă fiind raritatea resurselor necesare), ceea ce înseamnă că satisfacerea interesului unei persoane va fi în detrimentul altei persoane.

Aceste teorii pot fi percepute ca exponentele unui egoism panegiric, ce nu contravine moralei, ci, dimpotrivă, reprezintă cea mai bună cale spre finalitatea legitimă a acesteia: binele universal. Este îndoielnic, până la urmă, dacă vorbim, de fapt, despre egoism, din moment ce acţiunea nu foloseşte egoismul decât în măsura în care acesta constituie o strategie de atingere a binelui universal.

Rămâne cert faptul că acest ideal pragmatic, fie el egoist sau nu, este fondat, în realitate, pe o afirmaţie dubioasă, iar aceasta pentru că înlăturarea constrângerilor legale sau etice (autoimpuse) menite să-l împiedice pe individ în urmarea propriilor sale interese este capabilă să asigure binele colectiv numai în condiţiile în care interesele individuale sunt în deplină armonie sau dacă locul acestor constrângeri este luat de un principiu similar „mâinii invizibile". Dacă, de exemplu, toată lumea se îmbulzeşte să iasă din sala unui teatru din cauza unui incendiu, mulţi ar putea rămâne blocaţi sau chiar ar putea muri în flăcări. De aceea, pentru a evita sau minimaliza interacţiunea reciprocă, este necesară o coordonare a acţiunilor individuale. Desigur, acest lucru nu este de

ajuns. Chiar dacă se vor forma şiruri, deşi nimeni nu va rămâne blocat, cei de la urmă ar putea fi surprinşi de flăcări. Astfel, sistemul de coordonare elaborat s-ar putea să nu facă faţă tuturor pericolelor, iar acest lucru pune probleme cu privire la abordarea pericolelor iminente. Dacă luăm în considerare egoismul ca mijloc de realizare a binelui comun, putem afirma că urmărirea binelui individual nu asigură promovarea binelui colectiv, ci, dimpotrivă, ar putea avea consecinţe dezastruoase asupra celui din urmă.

iv. Egoismul raţionalist şi egoismul etic

În încheiere mă voi opri la două forme ale egoismului ca ideal pragmatic : egoismul raţionalist şi egoismul etic. Spre deosebire de teoria precedentă care defineşte egoismul ca pe o modalitate de realizare a binelui colectiv, noua teorie nu este întemeiată pe afirmaţii reale asupra consecinţelor socioeconomice ale promovării propriilor interese de către fiecare individ ; ea susţine că promovarea intereselor individuale se realizează pe temeiul raţiunii şi al moralei, individul procedând după cum consideră de cuviinţă.

Cele două modele prezintă o latură mai puternică şi o alta mai slabă. Potrivit celei dintâi, urmărirea binelui personal este un fapt raţional (înţelept, întemeiat, justificat) şi cinstit (moral, virtuos, lăudabil), iar a nu proceda în felul acesta este iraţional şi necinstit întotdeauna. Cea de-a doua formă este interesată doar de prima parte a afirmaţiei anterioare şi nu consideră că neurmărirea propriilor interese trebuie să fie catalogată întotdeauna drept iraţională şi nedreaptă.

Egoismul raţionalist se caracterizează printr-un înalt grad de credibilitate. Există tendinţa de a crede că o acţiune contrară intereselor personale necesită justificare, iar această justificare este obţinută tocmai dovedind că acţiunea corespunde, la urma urmei, propriilor interese. Într-o cunoscută remarcă, episcopul Butler afirma următoarele : „Atunci când ne acordăm o oră de linişte şi odihnă, nu putem găsi o explicaţie acestui fapt până ce nu vom fi convinşi că el este spre fericirea noastră sau cel puţin nu împotriva ei” (1726, predica 11, paragraful 20). Deşi Butler foloseşte cuvântul „fericire” în locul „binelui (absolut)”, cele două exprimând acelaşi lucru, de vreme ce fericirea constituie, într-adevăr, binele absolut.

Alături de o altă premisă la fel de clară, egoismul raţionalist naşte ideea de egoism etic. Această premisă este reprezentată de raţionalismul etic, care afirmă că, dacă o cerinţă sau o recomandare se vrea a fi justificată şi acceptabilă, atunci îndeplinirea ei trebuie să fie în concordanţă cu raţiunea. Un splendid pasaj din *Leviatanul* lui Hobbes face referire atât la egoismul raţionalist, cât şi la cel etic : „Împărăţia lui Dumnezeu se dobândeşte prin luptă, dar dacă ar fi o luptă nedreaptă ? Ar fi oare împotriva raţiunii faptul de a dobândi în acest fel Împărăţia, de vreme ce nimeni nu este rănit în luptă ? Iar dacă lupta nu se împotriveşte raţiunii, ea nu se împotriveşte nici dreptăţii, căci, altfel, dreptatea nu ar mai fi expresia binelui” (Hobbes, 1651, capitolul 15). Astfel, dacă acceptăm versiunea mai liberală a raţionalismului etic – potrivit căreia cerinţele morale sunt justificate şi pot fi acceptate numai dacă îndeplinirea lor nu încalcă principiile

raţiunii – şi versiunea similară (ponderată) a egoismului raţionalist – conform căreia un anumit comportament este raţional dacă va duce la îndeplinirea ţelului individual care este binele absolut – trebuie, prin urmare, să acceptăm şi versiunea ponderată a egoismului etic – cerinţele morale sunt justificate şi acceptabile doar dacă prin îndeplinirea lor individul urmăreşte binele său absolut. Aceeaşi interpretare poate fi adusă şi în cazul formelor radicale de egoism.

Din nefericire, egoismul etic se află în conflict direct cu o idee cât se poate de plauzibilă: aceea că cerinţele morale trebuie să fie capabile să soluţioneze în mod autoritar conflictele interpersonale de interese; este ceea ce se cheamă „doctrina reglementării conflictelor etice"; aceasta presupune existenţa unui element de imparţialitate sau de universalitate în domeniul eticii, iar argumentele în acest sens sunt prezentate în capitolul 14, „Etica lui Kant" şi în capitolul 40, „Prescriptivismul universal". Să urmărim un exemplu: poate fi greşit în ceea ce mă priveşte, din punct de vedere moral, ca eu să îmi ucid bunicul pentru ca astfel să nu se poată răzgândi şi să mă dezmoştenească? Presupunând că această crimă va servi interesului meu personal, dar va fi în detrimentul bunicului şi că, pe de altă parte, abţinerea de la comiterea ei va fi în dezavantajul meu, dar spre binele bunicului, potrivit teoriei reglemetării conflictelor etice trebuie să existe un criteriu etic solid care să asigure soluţionarea conflictului (cum ar fi interdicţia de a ucide). Însă, în acest caz, nu funcţionează principiile egoismului etic, întrucât este exclusă modalitatea de soluţionare autoritară a conflictelor interpersonale de interese, din moment ce o asemenea reglementare presupune, în anumite situaţii, a acţiona contrar intereselor proprii (din considerente de natură etică), iar în alte situaţii presupune interdicţia de a acţiona în scopul binelui personal. În acest sens, egoismul etic este incompatibil cu doctrina reglementării conflictelor etice, deoarece acceptă doar principii sau precepte aferente autorităţii personale; aceste principii mă pot îndreptăţi să îmi ucid bunicul, iar pe de altă parte îl pot determina pe bunicul meu să nu se lase ucis (el putând să mă ucidă sub motivul autoapărării), însă ele nu pot preciza cu fermitate interesul căreia dintre părţi trebuie trecut în plan secund. Specifică principiilor morale este tocmai această funcţie de reglementare interpersonală.

Prin urmare, ar trebui să acceptăm egoismul etic şi să respingem doctrina reglementării conflictelor etice, sau să respingem egoismul etic şi, împreună cu acesta, cel puţin una dintre cele două teorii – fie raţionalismul etic, fie egoismul raţionalist. Mulţi filosofi au considerat că nu este dificil să alegi între egoismul etic şi doctrina reglementării conflictelor etice de vreme ce majoritatea au respins egoismul etic din alte motive. În mod similar, puţini au fost dispuşi să renunţe la doctrina reglementării etice. Cu toate acestea, am observat că renunţarea la egoismul etic implică renunţarea fie la raţionalismul etic, fie la egoismul raţionalist, lucru care a constituit pentru mulţi o alegere dificilă. Unii utilitarişti care i-au urmat lui Henry Sidgwick (vezi ultimul capitol al lucrării sale, *The Methods of Ethics*) au ales doctrina reglementării conflictelor etice, raţionalismul etic şi egoismul raţionalist. (Însă este vorba despre versiunea ponderată a egoismului raţionalist, deoarece doctrina conflictelor etice şi raţionalismul etic sunt incompatibile cu egoismul raţionalist în forma sa radicală. În caz contrar, asocierea celor trei teorii în forma descrisă mai sus ar sugera ideea că uneori este lipsit de raţiune atât faptul de a

urma propriile interese, cât şi acela de a nu proceda astfel.) Utilitariştii păstrează următoarea idee : nu este niciodată lipsit de raţiune să urmezi binele propriu şi nici să înfăptuieşti ceea ce este obligatoriu sau de aşteptat din punct de vedere moral şi că atunci când acestea două se află în opoziţie, este bine să acţionezi potrivit raţiunii. Sidgwick a fost nemulţumit (pe bună dreptate) de această „bifurcare" a raţiunii pragmatice, precum şi de unica soluţie la care a putut ajunge : aceea a existenţei unei zeităţi care, în situaţii de conflict între ceea ce este bine şi ceea ce este avantajos (între bine şi câştig), acordă o răsplată corespunzătoare binelui şi sancţionează câştigul, determinându-i pe oameni să creadă că este mai raţional să acţioneze conform moralei decât să realizeze ceea ce convine propriilor interese, date fiind recompensele şi pedepsele amintite. Dar de ce ar atribui o zeitate (care se presupune a fi ea însăşi o fiinţă raţională) recompense atât de vaste pentru îndeplinirea obligaţiei morale şi pedepse atât de surprinzătoare pentru realizarea binelui propriu, de vreme ce ambele modalităţi de acţiune sunt considerate a fi în egală măsură conforme cu principiile raţionale ?

O altă posibilitate ar fi aceea de a reţine egoismul raţionalist în forma sa radicală şi de a abandona raţionalismul etic, prin aceasta detronând raţiunea – supremul judecător. În această perspectivă, ideea că săvârşirea binelui ar putea să afecteze interesele cuiva şi deci să se opună raţiunii nu înseamnă că cineva poate sau ar trebui să facă mai degrabă ceea ce este în interesul propriu decât ceea ce se cuvine din punct de vedere moral ; conformitatea cu principiile raţiunii constituie doar o formă de justificare, iar oamenii „decenţi" vor renunţa la ea atunci când se opune argumentului moral. La prima vedere, ar însemna că opţiunea pentru raţionalitate sau pentru morală este o chestiune de preferinţă (comparabilă cu alegerea între meseria de agricultor şi cea de om de afaceri) şi, nu în ultimul rând, o opţiune care-i aparţine în exclusivitate persoanei în cauză. Mulţi sunt însă de părere că preferinţa personală înclină mai mult spre iraţionalitate decât spre toleranţă.

v. Concluzii

Am distins până acum cinci forme al egoismului. Forma aferentă bunului-simţ tratează egoismul ca pe un viciu concretizat în urmărirea binelui personal dincolo de limitele moral acceptabile. A doua formă – egoismul psihologic – este teoria care afirmă că toţi suntem egoişti, dacă nu în aparenţă cel puţin în profunzime, întrucât comportamentul nostru, determinat de propriile convingeri şi dorinţe, este orientat întotdeauna spre ceea ce considerăm a fi binele nostru absolut. Cea de-a treia formă stă sub semnul concepţiei lui Adam Smith conform căreia, în anumite condiţii, promovarea propriilor interese constituie calea cea mai bună pentru a atinge scopul legitim al moralei, şi anume binele colectiv. Dacă nu există obiecţii legate de aceste condiţii, sunt de dorit îndeplinirea şi păstrarea lor atâta vreme cât ele asigură atingerea ţelului moral prin promovarea binelui absolut. A patra şi a cincea versiune – egoismul etic şi cel raţionalist – înfăţişează egoismul ca pe un ideal pragmatic de natură morală sau raţională.

În ceea ce priveşte egoismul psihologic, putem fi convinşi de inconsistenţa sa, prin încercarea de a demasca şi a denigra în mod voit natura umană. Cu privire la a treia

formă a egoismului (în aspectul său de cale ce conduce înspre binele colectiv) e aproape sigur faptul că nimeni nu a descoperit până acum acele condiţii în care un grup de persoane egoiste, lipsite de orice constrângeri, ar putea să se bucure de binele colectiv. Cu siguranţă, nici condiţia cea mai promiţătoare – posibila existenţă a unei pieţe perfect concurenţiale, după cum o definesc economiştii neoclasici – nu ar fi capabilă să asigure realizarea binelui colectiv nici măcar în economie. Puţin plauzibile sunt şi premisele egoismului etic, deoarece acestea presupun renunţarea fie la morală (ca justiţiar în conflictele de interese), fie la convingerea că asemenea conflicte reprezintă aspecte iminente ale realităţii. Din moment ce egoismul etic şi cel psihologic sunt nefondate, nu există nici un motiv întemeiat care să ne împiedice să considerăm cea dintâi formă a egoismului ca fiind un insucces larg răspândit. În cele din urmă, mai rămâne doar egoismul raţionalist, cea mai adânc înrădăcinată teorie normativă asupra egoismului. Însă şi în acest caz părerile sunt împărţite.

Referinţe

Butler, J.: *Fifteen Sermons preached in the Rolls Chapel* (1726); J.H. Bernard (coord.) (Londra: SPCK, 1970).
Foot, P.: „Morality as a system of hypothetical imperatives", în *Philosophical Review* (1972).
Hobbes, T.: *Leviathan* (1651); J.P. Plamenatz (coord.) (Londra: Collins, 1962).
Sidgwick, H.: *The Methods of Ethics* (1874); ediţia a VII-a (Londra: Macmillan, 1911).
Smith, A.: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776); ediţia a VI-a (Londra: Methuen, 1950).

Bibliografie suplimentară

Gauthier, G.: *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1986).
Hampton, J.: *Hobbes and the Social Contract Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
Harsanyi, J.: „Morality and the theory of rational behaviour", în *Utilitarianism and Beyond*, A. Sen şi B. Williams (coord.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
Laclos, C. de: *Les Liaisons Dangereuses* (1782); (Paris: Editions Garnier Frères, 1961).
Meredith, G.: *The Egoist* (Harmondsworth: Penguin, 1968).
Parfit, D.: „Prudence, morality and the prisoners dilemma", în *Proceedings of the British Academy,* 65 (1979).
Platon: *The Republic*, Loeb Classical Library (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).
Stirner, M.: *The Ego and Its Own* (Leipzig: Phillipp Reclam., iunie, 1893).

— 17 —
Deontologia contemporană

Nancy (Ann) Davis

> „Concepţia etică obişnuită, asemenea multor tradiţii aparţinând gândirii etice occidentale, recunoaşte faptul că există lucruri pe care un om moral nu le-ar putea face, indiferent ce s-ar întâmpla…
> Minciuna sau crima sunt fapte care nu trebuie săvârşite sub nici un motiv, nu doar în ideea că sunt fapte rele, ci şi total greşite. Ele nu constituie simple rele care trebuie cântărite şi compensate prin mai multe fapte bune sau prin evitarea unui rău mai mare. În acest sens, normele care exprimă judecăţi deontologice (cum ar fi: «Să nu ucizi») sunt considerate formulări absolute; ele nu afirmă: «Evită minciuna şi alte lucruri asemănătoare», ci pur şi simplu: «Să nu minţi». Atât." (Fried, 1978, pp. 7, 9)

Mulţi consideră că un comportament moral sau corespunzător presupune acceptarea conştientă a unor constrângeri sau reguli specifice care limitează atât urmarea propriilor interese, cât şi căutarea binelui colectiv. Deşi aceşti oameni nu privesc interesul personal şi pe cel colectiv ca fiind nişte finalităţi dezonorante sau care ar trebui evitate în virtutea moralei, sunt de părere că acestea nu constituie un temei suficient pentru a acţiona. Susţinătorii teoriei amintite consideră că există acţiuni greşite prin ele însele şi care, prin urmare, nu pot fi acceptate ca mijloace de realizare a nici unui scop, fie el admirabil sau obligatoriu din punct de vedere moral (intensitatea caracterului prohibitiv va fi dezbătută ulterior). Filosofii numesc aceste perspective „deontologice" (*deon* în limba greacă însemnând *datorie*) şi le opun celor „teleologice" (de la cuvântul *telos*, care în limba greacă înseamnă *scop*). Adepţii viziunii teleologice resping ideea potrivit căreia există anumite tipuri de acţiuni care sunt corecte sau greşite prin ele însele, ei fiind de părere că aprecierea între cele două tipuri de acţiuni se face prin prisma propriilor consecinţe. Perspectiva teleologică este dezbătută în capitolele 19, „Consecinţialismul", şi 20, „Utilitatea şi binele". Eseul de faţă pune accent pe teoriile deontologice.

Fried şi alţi deontologi contemporani îşi prezintă propriile puncte de vedere ca răspuns şi ca măsură corectivă la adresa teoriilor consecvenţialiste frecvent discutate la mijlocul secolului. Deşi în primă instanţă obiecţiile aduse consecinţialismului au avut un

caracter normativ, ulterior aceste nemulţumiri au servit drept fundament pentru dovedirea inconsistenţei structurale şi conceptuale a teoriei. Orice teorie care permite abordarea fiinţei umane într-o manieră asemănătoare celei consecinţialiste este, în opinia deontologică, o teorie care nu cunoaşte cu adevărat ceea ce reprezintă individul sau ceea ce înseamnă o acţiune greşită.

Întrucât caracterizarea perspectivelor deontologice este adesea una contrastivă, e mai uşor să le înţelegi prin prezentarea unor deosebiri esenţiale faţă de teoriile consecinţialiste.

i. Teoria teleologică *vs* teoria deontologică

Numeroşi filosofi se alătură lui John Rawls în susţinerea ipotezei potrivit căreia există două categorii – cea teleologică şi cea deontologică – ce epuizează totalitatea variantelor de formulare a teoriei asupra acţiunii corecte. După Rawls (1971, p. 24)

> …cele două concepte principale cu care operează etica sunt binele şi corectitudinea. Prin urmare, structura teoriei etice este determinată în mare măsură de modul în care defineşte şi îmbină aceste două noţiuni fundamentale. Cea mai simplă modalitate de relaţionare este dată de teoriile teleologice, conform cărora binele este definit independent de corectitudine, iar corectitudinea este definită ca element de maximizare a binelui.

Doctrina deontologică este definită prin contrast cu cea teleologică astfel:

> …o teorie care fie nu defineşte binele independent de corectitudine, fie nu interpretează corectitudinea ca pe un factor de maximizare a binelui (1971, p. 30).

Deontologii resping ideea definirii corectitudinii prin bine, precum şi aceea că binele ar fi premergător corectitudinii. De fapt, ei nu disting o legătură clară, explicită între a face ceea ce este corect şi a face ceea ce este bine (a ajunge la un rezultat bun – în teoria consecinţialistă). După cum spune Fried (1978, p. 9)

> …faptul că urmările finale sunt pozitive nu garantează corectitudinea acţiunilor care le-au produs. Aceste două aspecte nu sunt doar diferite din punct de vedere deontologic, ci mai mult decât atât, corectitudinea este anterioară binelui.

Pentru a acţiona corect, subiecţii trebuie să se abţină de la acele fapte cunoscute deja ca fiind greşite. Aceste condiţii restrictive se concretizează în reguli, legi, constrângeri deontologice, interdicţii, restricţii sau norme pe care le voi numi, mai general, „constrângeri deontologice". Conform viziunii deontologice, individul trebuie să se abţină de la acele fapte greşite chiar şi atunci când prevede că refuzul va atrage după sine un rău şi mai mare (sau mai puţin bine).

Din toate aceste afirmaţii este uşor de observat că teoriile deontologice sunt departe de a fi consecinţialiste sau comparative. Din punct de vedere deontologic, minciuna nu este un fapt greşit în baza consecinţelor negative aferente unor situaţii particulare sau

generale, ci prin însăşi natura ei, aşa încât ea rămâne un fapt greşit chiar şi atunci când urmările pe care le-ar putea produce sunt pozitive.

Perspectivele deontologice, spre deosebire de cele consecinţialiste, nu sunt fondate pe o abordare imparţială a intereselor şi a bunăstării celorlalţi. Cerându-ni-se a nu face rău unui om nevinovat, chiar dacă prin aceasta punem în pericol vieţile altor cinci oameni nevinovaţi, este evident că interesele celor şase nu sunt luate în considerare în aceeaşi măsură : dacă ar fi aşa, ar fi permisă, dacă nu chiar imperativă salvarea celor cinci în defavoarea unuia singur. Mai mult decât atât, chiar dacă ne opunem sugestiei de a cumula interesele tuturor, se ştie faptul că perspectivele deontologice nu tratează interesele în mod imparţial ; altfel ar însemna ca interesul fiecăruia dintre cei cinci să fie evaluat în funcţie de interesul unuia singur. E ca şi cum ni s-ar cere să dăm cu banul de cinci ori pentru ca interesele fiecăruia dintre cei cinci să se bucure de aceeaşi consideraţie de care se bucură unul singur.

Mai există şi un alt aspect sub care perspectivele deontologice se deosebesc de imparţialitatea consecinţialistă. Nu este permis a face un lucru care încalcă o regulă deontologică nici chiar atunci când săvârşirea lui ar înlătura posibilitatea ca cei cinci subiecţi menţionaţi să fie nevoiţi fie să încalce ei înşişi o regulă deontologică, fie să permită producerea unui incident şi mai grav. Ne este interzis nu doar a face rău unei persoane nevinovate pentru ca astfel să diminuăm numărul altor crime, ci şi a face rău cuiva pentru a diminua numărul crimelor nejustificate săvârşite de către cei ale căror motivaţii sau caractere nu sunt inferioare din punct de vedere moral faţă de ale noastre. Au fost aduse numeroase critici poziţiei imparţiale consecinţialiste pe motivul că acestea afectează sau diminuează libertatea individului. Atâta vreme cât aspirăm la o viaţă în virtutea propriilor noastre principii, nu putem trata interesele, planurile şi preocupările personale de pe o poziţie de neutralitate, ca şi când ele s-ar număra printre multe altele aparţinând altor indivizi (aspect ce ţine de doctrina consecvenţialistă). Dimpotrivă, trebuie să le acordăm o mai mare importanţă pentru simplul motiv că sunt ale noastre.

Deontologia îşi extinde toleranţa în raport cu acest favoritism. În virtutea libertăţii personale, individul are posibilitatea în anumite situaţii (nu strict extreme) de a-şi plasa propriile preocupări, planuri sau valori înaintea intereselor celorlalţi. Viziunea deontologică nu numai că pune un accent mai puternic pe evitarea faptelor greşite – prin acestea înţelegând violarea anumitor norme – decât pe interesele sau chiar viaţa celorlalţi, dar, în plus, ne determină să acordăm mai multă atenţie *propriilor* noastre greşeli (în sensul evitării acestora) decât greşelilor generale sau *ale altora*. Recunoaşterea importanţei evitării greşelilor nu îmbracă forma unei obligaţii sau a unei libertăţi de a reduce greşelile altora. În consecinţă, păstrarea virtuţilor proprii este cu mult mai importantă decât apărarea virtuţilor şi chiar a vieţii celorlalţi. Nu este posibil să salvezi o viaţă prin minciună, chiar dacă aceasta ar împiedica moartea (prin inducerea în eroare a criminalului care intenţionează să ucidă şi alţi oameni nevinovaţi).

ii. Natura şi structura constrângerilor deontologice

Pentru a înţelege natura şi structura constrângerilor deontologice, mai precis a ansamblului de reguli şi interdicţii care stau la baza doctrinei deontologice, este necesară o analiză mai detaliată a perspectivelor deontologice propriu-zise. Vom urmări în continuare trei trăsături mai importante ale constrângerilor deontologice.

1) În general, constrângerile deontologice sunt *formulări negative* sau *interdicţii* („să nu…"). Deşi, din punct de vedere teoretic, este posibilă transformarea interdicţiilor în formulări afirmative – de exemplu : „Să nu minţi" în „spune adevărul" sau : „Să nu asupreşti pe cei nevinovaţi" în „ajută-i pe cei neajutoraţi" –, deontologii sunt de părere că formulările afirmative nu sunt echivalente sau dependente de cele negative. Deşi este evident că a minţi şi a nu spune adevărul sau a face rău şi a nu-i ajuta pe ceilalţi sunt acţiuni care produc aceleaşi consecinţe şi sunt generate de aceleaşi tipuri de motivaţii, totuşi ele nu sunt expresia aceloraşi categorii de acte sau fapte. Întrucât este vorba despre acţiuni greşite, normele deontologice pot interzice minciuna şi tăcerea în situaţii aparent diferite, dar de fapt foarte apropiate. În esenţă, totul se reduce la ascunderea adevărului. Fried (1978, pp. 9-10) afirma următoarele :

> În orice caz, norma deontologică prezintă anumite limite şi ceea ce depăşeşte aceste limite nu mai este interzis. Astfel, este greşit să minţi, dar să ascunzi adevărul spre binele cuiva poate fi un fapt admisibil ; iar aceasta pentru că a ascunde adevărul şi a minţi nu înseamnă acelaşi lucru.

2) Constrângerile deontologice sunt *formulări restrânse*, *limitate*. Acest aspect este discutabil deoarece există mai multe moduri de a înţelege sfera constrângerilor deontologice şi mai multe perspective asupra tipurilor de acţiuni, ceea ce determină o abordare diferită a obligaţiilor şi responsabilităţilor individului.

3) Constrângerile deontologice au o *influenţă nemijlocită* prin faptul că sunt ataşate direct deciziilor şi acţiunilor subiecţilor şi mai puţin consecinţelor probabile care decurg din aceste alegeri sau acţiuni. În formularea lui Nagel, „temeiul deontologic îşi exercită întreaga capacitate asupra acţiunii în desfăşurare, şi nu după producerea acesteia" (1986, p. 177).

Acţiunea directă a normelor deontologice poate fi explicată şi prin interpretarea noţiunii de influenţă, făcând apel la distincţia dintre intenţie şi prevedere. Astfel, încălcarea constrângerii deontologice privind răul făcut unui om nevinovat are loc numai atunci când această faptă este intenţionată. Alegerea de a nu acţiona tocmai pentru a nu face rău cuiva, precum şi consecinţele negative pe care mijloacele şi finalitatea intenţionate le-ar putea avea asupra celorlalţi nu constituie o încălcare a principiilor deontologice, cu toate că ele ar putea fi supuse criticilor sub alte aspecte. În viziunea deontologică, omul nu este la fel de responsabil (sau responsabil în totalitate) de consecinţele anticipate ale acţiunilor sale cum este responsabil de intenţiile acestor acţiuni.

Deşi majoritatea deontologilor consideră că există anumite obligaţii „afirmative", cele mai multe reguli morale care dirijează comportamentul uman sunt exprimate

„negativ”, sub forma interdicţiilor, iar acest lucru nu este deloc întâmplător sau accidental de vreme ce categoria interdicţiilor şi a faptelor nepermise ocupă un loc fundamental în doctrina deontologică din mai multe motive.

În perspectiva deontologică, cea mai importantă distincţie se face între ceea ce este permis şi ceea ce este interzis, iar definiţia obligaţiei are la bază ideea de fapt nepermis : ceea ce este obligatoriu nu se permite a fi omis. Deşi opiniile diferă cu privire la obligaţiile ce le revin subiecţilor pe lângă neîncălcarea regulilor, se consideră că cea mai mare parte a sferei moralei (şi, implicit, timpul şi capacităţile individului) trebuie consacrată acţiunilor permise, după cum afirmă şi Fried (1978, p. 13) :

> Este cu neputinţă ca cineva să-şi trăiască viaţa după preceptele binelui. După evitarea răului şi îndeplinirea obligaţiilor, nenumărate alegeri mai rămân încă de făcut.

Din acest punct de vedere, opoziţia faţă de teoria consecinţialistă este destul de puternică. În timp ce doctrina deontologică defineşte binele ca fiind o noţiune cu influenţă scăzută (cu caracter exclusiv, eliminatoriu), consecinţialismul consideră că este o noţiune puternică (cu caracter inclusiv, cuprinzător) : individul acţionează corect numai atunci când, prin acţiunile sale, este maximalizată utilitatea şi procedează incorect în caz contrar. Consecinţialismul promovează un *sistem etic închis*, în sensul că orice acţiune nu poate fi decât corectă sau greşită, iar pentru a fi permisă trebuie să fie obligatoriu corectă.

Din punct de vedere deontologic, o faptă poate fi permisă chiar dacă nu reprezintă posibilitatea optimă (sau măcar bună) de acţiune. În cazul consecinţialismului, fapta este permisă numai în momentul în care aceasta constituie modalitatea optimă de acţiune pentru subiect : nu este niciodată îngăduit ca cineva să facă mai puţin bine (sau să împiedice mai puţin răul) decât este capabil. Acest aspect al consecinţialismului a fost îndelung criticat pe motiv că nu acordă suficientă libertate de acţiune individului. Deontologii au considerat că această rigiditate a doctrinei consecinţialiste derivă din înţelegerea greşită sau neînţelegerea caracterului permisiv şi a celui obligatoriu al lucrurilor.

Acţiunea directă şi formularea limitată a constrângerilor deontologice sunt strâns legate între ele. Deşi unii filosofi şi teoreticieni au pus la îndoială argumentele care stau la baza distincţiei dintre intenţie şi simpla prevedere şi şi-au exprimat incertitudinea legată de ponderea argumentului moral în cadrul acestor diferenţieri, numeroşi deontologi apelează la o asemenea distincţie pentru a explica mijloacele de realizare a influenţei directe. În acest sens, Nagel (1986, p. 179) afirma că

> ...a face rău cuiva în mod intenţionat înseamnă a încălca normele deontologice. Această maltratare este legată de acţiunile, mijloacele sau scopul cuiva, şi nu de simplele consecinţe ale unui fapt neintenţionat pe care individul nu l-a putut preveni.

Pentru ca o normă deontologică să fie încălcată, este necesar ca cineva să comită o greşeală ; însă dacă aceasta nu a fost făcută cu intenţie (dacă nu a constituit modalitatea

sau scopul acţiunii), individul nu este vinovat cu nimic (semnificativ). Atât timp cât cineva nu a săvârşit o faptă rea în mod intenţionat, nu se poate afirma că a greşit.

Natura legăturii dintre acţiunea directă şi formularea strictă a normelor nu este dificil de înţeles. Dacă acţiunea prohibitivă a normelor deontologice vizează doar intenţiile, putem afirma că minciuna este diferită de ascunderea adevărului, deoarece minciunile sunt obligatoriu intenţionate (pentru că urmăresc să înşele, să inducă în eroare), în timp ce nedezvăluirea adevărului nu este intenţionată (pentru că scopul nu este de a înşela). În sens mai larg, dacă noţiunea de intenţie este explicată în termeni de opţiune pentru mijloacele de atingere a scopului propus (de exemplu, răul făcut cuiva este intenţionat dacă a fost ales ca finalitate în sine sau ca mijloc de atingere a scopului), în acest caz răul care nu este prevenit (de exemplu, calamităţile naturale) este diferit de răul ales ca mijloc de preîntâmpinare a altor rele. Dacă cineva face rău unei singure persoane în scopul de a salva viaţa altor cinci persoane, vorbim de un rău intenţionat, şi deci de o încălcare a normei deontologice. Însă, dacă subiectul refuză să sacrifice viaţa persoanei respective pentru a le salva pe celelalte cinci, nu putem vorbi despre o încălcare a normei, întrucât moartea celor cinci persoane nu a constituit o modalitate de acţiune sau un scop final al subiectului.

iii. Aspecte nesoluţionate şi probleme potenţiale

Până în acest moment am clarificat structura de ansamblu şi câteva dintre argumentele care stau în spatele doctrinei deontologice. Însă există chestiuni la care nu s-a găsit încă răspuns şi care merită o analiză mai atentă.

1) Care sunt tipurile de acţiuni greşite şi ce anume face ca ele să fie greşite ?

Teorii precum consecinţialismul oferă o explicaţie teoretică acţiunilor greşite, care este una deopotrivă simplă şi interesantă sub aspect intuitiv : a face un lucru greşit înseamnă a opta pentru o modalitate de acţiune care produce în lume mai mult rău sau mai puţin bine decât ar fi trebuit. Consecinţialismul a fost criticat ca fiind o doctrină irealistă şi impracticabilă deoarece este dificilă stabilirea consecinţelor unei anumite alternative de acţiune, cum de altfel este dificilă şi stabilirea tuturor consecinţelor care decurg din ansamblul acţiunilor cuiva. Adepţii consecinţialismului consideră că aceasta nu este o obiecţie serioasă, iar pe de altă parte, deontologii arată că şi această problemă de natură practică poate fi evitată. Acţiunile sunt greşite tocmai prin natura sau felul lor, motiv pentru care nu este nevoie de speculaţii legate de consecinţele lor viitoare şi nici de o încercare de calculare a valorii lor. Se poate însă afirma că sunt acţiuni greşite acelea care încalcă orice normă deontologică. Este sugestivă lista pe care o propune Nagel (1986, p. 176) :

> Intuiţia etică obişnuită recunoaşte mai multe considerente care limitează comportamentul individului în raport cu ceilalţi. Există o serie de obligaţii speciale create prin angajamente şi acorduri ; constrângeri legate de minciună şi trădare ; interdicţii privind încălcarea drepturilor

> individului, dreptul de a nu fi ucis, rănit, sechestrat, ameninţat, torturat, constrâns, jefuit ; constrângeri legate de supunerea la anumite sacrificii a unei persoane, ca simplu mijloc de atingere a unor scopuri ; pretenţia asupra spaţiului privat. Se mai pot menţiona şi condiţiile de dreptate, egalitate şi corectitudine în modul de tratare a celorlalţi.

Spre deosebire de consecinţialişti, deontologii par să deţină rezultate interesante în practică, dar se confruntă cu probleme la nivel teoretic. Analizând însă aspectele teoretice, vom vedea, de asemenea, că superioritatea practică este considerabil iluzorie.

Deontologii resping ideea potrivit căreia caracterul greşit al acţiunii este legat sau explicabil prin prisma consecinţelor sale negative sau prin faptul că ea cauzează mai mult rău decât bine. Dar apare următoarea întrebare : ce anume face ca o acţiune să fie considerată greşită ? De ce sunt aduse în discuţie tocmai aceste acţiuni, şi nu altele ?

Deseori, deontologii fac apel la intuiţia morală obişnuită, căreia îi imprimă o nuanţă tradiţionalistă. Acţiunile care figurează pe lista lui Nagel sunt şi au fost multă vreme considerate ca fiind greşite, având la bază învăţăturile iudeo-creştine. Deontologii mai afirmă faptul că normele domeniului studiat sunt derivate sau constituie expresia unui principiu fundamental care îşi are originea în filosofia lui Kant şi, cu precădere, în următoarea afirmaţie : „Este moral în mod obligatoriu ca fiecare persoană să fie respectată în virtutea raţiunii cu care este înzestrată”. (Formularea adusă de către Alan Donagan se apropie mai mult de formatul deontologic : „Este inadmisibilă nerespectarea oricărei fiinţe umane – în persoana altora sau în propria persoană – în calitatea sa de fiinţă raţională”.) Tocmai în baza condiţiei de respectare a statutului celorlalţi ca fiinţe raţionale nu se admite supunerea lor la un tratament care contravine normelor deontologice. Aceasta este perspectiva propusă de către Fried şi Donagan.

Abordarea respectivă este completată de ideea că o acţiune este condamnată de către normele deontologice (şi, prin urmare, nu trebuie, în nici un caz, realizată) prin însuşi conţinutul său negativ. În opinia lui Nagel (1986, p. 182), identificarea unor comportamente negative permite depistarea acelor elemente care trebuie excluse din comportamentul propriu :

> Acţiunile proprii trebuie orientate, dacă este posibil acest lucru, spre eliminarea răului, şi nu spre menţinerea lui. Aceasta este semnificaţia răului.

Când alegem să minţim, să facem rău celor nevinovaţi sau să încălcăm drepturile cuiva, este evident că tindem spre ceva rău şi că, în acest fel, „înotăm împotriva curentului normativ” (după cum afirmă tot Nagel), chiar dacă alegerea noastră este determinată de dorinţa de a preveni un rău mai mare sau de a face mai mult bine prin aceasta. Consecinţialiştii, care sunt de părere că asemenea acţiuni pot fi uneori justificate, dovedesc astfel o neînţelegere corespunzătoare a ceea ce este rău sau greşit.

Însă nici una dintre aceste abordări (apelul la intuiţia morală, cu sau fără referire la învăţăturile teoreticienilor renumiţi ; apelul la principiul fundamental care reprezintă sursa tuturor interdicţiilor deontologice specifice ; ipoteza potrivit căreia raţionamentele normative sunt elaborate în funcţie de ceea ce este greşit sau corect) nu este satisfăcătoare.

Apelurile la „înţelegerea morală obişnuită”, la „morala comună” sau la „bunul-simţ etic” nu pot constitui dovezi teoretice plauzibile în favoarea unei doctrine etice, chiar dacă aceasta se bucură de o origine distinsă şi îndelungată. Intelectualitatea contemporană respinge imaginea şi mişcările universului aşa cum sunt prezentate acestea în învăţăturile Părinţilor Bisericii. Sunt, de asemenea, respinse şi ideile călugărilor, ale preoţilor şi ale clerului, în general, care au dominat morala în perioada ei timpurie (şi care continuă să influenţeze morala tradiţională) din motiv că reflectă o serie de prejudecăţi, aspecte provinciale sau punitive legate de natura umană, de diferenţele dintre genuri etc. Din moment ce morala tradiţională prezintă anumite puncte slabe, este explicabil scepticismul sau cel puţin precauţia în legătură cu alte aspecte şi cu fundamentul care menţine toate acestea laolaltă (capitolul 42, „Metodă şi teorie morală”).

Nici apelul la un principiu fundamental nu este mai eficient. Chiar dacă încălcarea oricăruia dintre elementele care constituie norme deontologice implică şi o lipsă de respect, anumite chestiuni importante rămân totuşi fără explicaţie, devenind tot mai presante.

Am stabilit că normele deontologice au o formulare restrânsă şi un caracter limitat: acţionăm greşit atunci când înşelăm pe cineva prin minciună, însă ascunderea adevărului şi înşelarea copiilor, a celor a căror minte este afectată de vârstă sau de boală în „scop benevol” (Donagan, 1977, p. 89) nu mai sunt clasificate drept minciuni şi, prin urmare, sunt permise, cu condiţia să nu facă dovada unei evidente lipse de respect. În acest caz, noţiunea de respect este puţin transparentă, iar invocarea respectului pentru orice fiinţă raţională nu aduce nici o clarificare în plus. Problema care se pune este următoarea: de ce trebuie să înţelegem respectul într-un sens atât de restrâns, de tehnic şi legalist, ca fiind o cerinţă de evitare a minciunii, atât timp cât tolerăm înşelăciunea sub forma tăcerii sau a altor mijloace de a ascunde adevărul? În plus, consecinţele celor două variante pot fi de multe ori aceleaşi, la fel cum şi motivaţia celui care minte şi, respectiv, a celui care ascunde adevărul pot fi identice (intenţie bună sau rea). Dacă minciuna este un lucru greşit care neagă persoanei afectate „libertatea de alegere, gândirea raţională, eficacitatea şi, mai ales, personalitatea morală” (Fried, 1978, p. 29), indiferent de substratul său motivaţional, de ce nu este valabil acest lucru şi în cazul ascunderii adevărului în mod intenţionat?

Este, de asemenea, neclar motivul pentru care condiţia respectului nu include şi respectul pentru acele persoane care se bucură de bunăstare sau motivul pentru care încercările consecinţialiştilor de maximizare a bunăstării şi minimizare a răului sunt considerate a fi incompatibile cu respectul faţă de alte persoane. În lipsa deţinerii unei averi minime, care include chiar şi viaţa proprie, omul nu poate acţiona în calitate de fiinţă raţională. Atunci când, potrivit principiilor deontologice, alegem moartea a cinci persoane pentru una singură, nu ne facem oare vinovaţi de lipsă de respect pentru cele cinci?

În sfârşit, chiar dacă ar fi posibilă găsirea unor argumente plauzibile în apărarea caracterului restrâns şi limitat al formulărilor deontologice sau a unei explicaţii pentru limitarea respectului, o întrebare rămâne încă fără răspuns: de ce trebuie considerat

respectul ca fiind ceva ce depăşeşte condiţia sporirii bunăstării celorlalţi ? După cum afirmă Donogan (1977, p. 183)

> …morala obişnuită este afectată puternic de ideea consecinţialistă potrivit căreia omul trebuie să aleagă întotdeauna cel mai mic rău pe tot parcursul vieţii sale. Susţinătorii moralei afirmă, dimpotrivă, că fiecare om are dreptul la câteva condiţii minime de viaţă şi că nimeni nu poate cumpăra nimic – nici chiar viaţa întregii comunităţi – prin sacrificarea acestor condiţii.

Această caracterizare a poziţiei consecinţialiste pune anumite probleme. Dacă ar trebui să justificăm sacrificarea întregii comunităţi în favoarea respectării normei deontologice, este important să stabilim cu exactitate care sunt acele condiţii de viaţă indispensabile cuvenite oricărei fiinţe umane, precum şi în ce constă efortul de a salva sute de vieţi prin sacrificarea unui om nevinovat, sacrificiu care constituie o lipsă de respect atât de mare, încât ar merita pe deplin sacrificarea celor o sută.

2) Deşi deontologii afirmă că normele domeniului studiat sunt absolute, că suntem obligaţi la respectarea acestora chiar în ciuda oricăror consecinţe nefaste, ideea de „absolut” este ea însăşi restrânsă şi prezintă anumite rezerve. După cum am observat, limitarea influenţei absolute a constrângerilor deontologice porneşte de la ipoteza că ele sunt caracterizate printr-o formulare restrânsă, limitată. Pentru a completa ideea de mai sus, precizăm şi acţiunea directă a acestor norme, subliniind faptul că ele se aplică doar acelor lucruri care constituie mijloace sau scopuri alese de noi, şi nu acelor urmări sau rezultate care nu decurg direct din acţiunile noastre.

Este importantă găsirea unui criteriu de restrângere a gamei de norme deontologice şi, mai ales, de distincţie între acţiunile permise care produc consecinţe negative şi acţiunile greşite, interzise. În caz contrar, teoriile deontologice devin suspecte de incoerenţă cu privire la problema conflictului grav şi iremediabil între obligaţii. Ca urmare a încălcării normei deontologice prin refuzul de a minţi o singură persoană în scopul protejării altor cinci, rezultă că orice acţiune realizată este greşită (iar rezultatul nu este în mod obligatoriu o consecinţă a unei acţiuni anterioare greşite – proprii sau aparţinând altcuiva). Dacă normele deontologice sunt absolute (categorice) şi nu este permisă încălcarea lor, rezultă că adesea acţionăm greşit indiferent ce am face. Gânditorii sunt de acord cu existenţa unor asemenea situaţii excepţionale, însă nu le transformă într-un principiu de subminare a teoriei etice, care, de altfel, este suficient de întemeiată. Această opţiune nu poate fi deschisă deontologiei deoarece, în condiţiile în care ansamblul normelor nu este restrâns într-un fel sau altul, conflictele între obligaţii vor constitui regula, şi nu excepţia. Nici noţiunea de „greşeală” nu poate fi privită ca având o influenţă absolută sau categorică ; aflat în situaţia de a alege între a minţi şi a face rău cuiva, individul trebuie să aprecieze care dintre cele două alternative este mai greşită. Având în vedere acest lucru, putem remarca apropierea de consecvenţialism decât de deontologie.

3) Deşi, după cum s-a observat, este esenţială restrângerea normelor deontologice, precum şi diferenţierea acţiunilor permise (care au totuşi urmări negative) de cele nepermise (constând în înfăptuirea răului), rămâne incert dacă acest dublu obiectiv poate

fi îndeplinit cu succes. Numeroşi filosofi se declară sceptici cu privire la posibilitatea de stabilire a unui criteriu clar, justificat şi indubitabil de diferenţiere a prejudiciului grav de cel superficial. Raţionamentele lor fiind mult prea complexe, ne vom limita la precizarea rezultatului acestui demers. Este adevărat că perspectivele noastre asupra acţiunilor corecte sau greşite şi asupra factorilor care limitează responsabilitatea individuală în raport cu acţiunile realizate determină modul de abordare a consecinţelor negative ale unei acţiuni ca reprezentând prejudicii grave sau superficiale (acceptabile). Convingerile în acest sens diferă în funcţie de principiile etice normative ale fiecăruia. Cei care înclină spre convingerea că suntem obligaţi să prevenim producerea unor consecinţe negative nu vor accepta ideea că prevenirea răului ar putea fi un rău în sine, la fel cum cei care au o viziune mai restrânsă asupra obligaţiilor morale (ca şi deontologii) vor considera că producerea răului poate fi permisă. Un adept al consecinţialismului va fi de părere că refuzul de a minţi o persoană în scopul protejării altora constituie un rău condamnabil. Aceasta fiind situaţia, chiar atunci când oamenii depun eforturi pentru a respecta normele deontologice, ei le vor interpreta ca reprezentând sugestii diverse de acţiune şi, prin urmare, vor acţiona în mod diferit în încercarea de a urma aceste norme.

Nici celălalt mijloc de restrângere a normelor deontologice, şi anume „principiul tradiţional al dublului efect", asociat distincţiei dintre răul intenţionat şi cel neprevăzut, nu a avut rezultate mai bune; aceasta din cauza criticilor aduse principiului dublului efect şi incertitudinilor legate de justificarea distincţiei menţionate.

Dacă aceste critici sunt întemeiate – şi eu cred că sunt –, ele ar putea să pună probleme serioase teoriilor deontologice contemporane, întrucât îndeamnă fie la extinderea interdicţiilor, fie la retragerea afirmaţiei referitoare la caracterul lor absolut, categoric. Primul aspect al dilemei ridică probleme serioase legate de conflictele între obligaţii, lansând o viziune normativă neverosimilă. Cel de-al doilea aspect ameninţă chiar cu subminarea structurii teoriilor deontologice. Dacă normele deontologice nu au o influenţă absolută sau categorică, atunci care este influenţa pe care o au ele şi cum poate individul să determine în ce situaţie un fapt este sau nu cu adevărat interzis? Dacă normele deontologice nu posedă această capacitate, teoriile deontologice sunt în pericol să se destrame luând forma unui pluralism etic cu accent profund intuiţionist. Se afirmă că numeroase lucruri sunt greşite, dar rămâne la latitudinea fiecăruia să stabilească influenţa prohibitivă pe care normele o exercită în situaţii specifice şi gravitatea faptului. O asemenea poziţie este dezbătută în plan filosofic de către Jonathan Dancy în acest volum (vezi capitolul 18, „Etica îndatoririlor *prima facie*"), însă se detaşează tot mai mult de perspectiva deontologică.

Deontologii susţin o idee care nu lasă loc de compromis, afirmând că nu există absolut nici un motiv de a refuza încălcarea normelor deontologice atunci când consecinţele acestui refuz ar putea fi nefaste. După cum afirmă Fried (1976, p. 10)

> …există situaţii extreme, când uciderea unui singur om nevinovat ar putea salva o întreagă naţiune. În asemenea cazuri, menţinerea raţionamentului în forma sa absolută ar reprezenta un veritabil fanatism. Iar evenimentul catastrofal va aduce binele şi răul absolut faţă în faţă. Dar chiar şi în aceste condiţii ar fi o lipsă de consecvenţă a susţine că evaluarea binelui şi a răului este o chestiune de nivel, ea fiind dependentă de binele care trebuie atins şi de răul care trebuie

evitat (conform teoriei consecinţialiste). În ceea ce mă priveşte, sunt de părere că tocmai conceptul de catastrofă este unul deosebit pentru că identifică situaţii extreme în care nu mai sunt valabile raţionamentele obişnuite (nici chiar asupra binelui şi răului).

O versiune similară este prezentată de către Donagan în discuţia asupra teoriei consecinţialiste.

Deşi ideea că normele deontologice pot fi încălcate în situaţii critice salvează teoria deontologică de impresia fanatismului, conferindu-i acesteia mai multă credibilitate, pe de altă parte, ea o poate şi submina prin introducerea „clauzei catastrofale". De ce acţiunile noastre asupra celorlalţi devin relevante doar la nivel „catastrofal"? Care ar putea fi acele criterii de a deosebi o situaţie catastrofală (în care nu se mai aplică principiul binelui şi răului) de un banal eveniment nefericit în care se aplică principiul de mai sus)?

Este greu de imaginat cum ar putea cineva să demonstreze că decizia de a acţiona sau nu pentru salvarea unei naţiuni (acţiune care, în situaţii mai puţin extreme, ar fi considerată greşită) nu este o decizie *morală*. Această viziune sugerează că anumite circumstanţe nefericite ne absolvă oarecum de îndeplinirea obligaţiei de a acţiona moral. Atunci când „morala tradiţională" a fost pentru prima dată formulată şi susţinută, gama situaţională şi pericolul catastrofei sau posibilitatea individului de a-i face faţă au fost considerabil restrânse. În prezent însă trăim sub ameninţarea permanentă a unei posibile catastrofe mondiale, ceea ce face ca percepţia cu privire la capacitatea morală şi la responsabilitatea individului să fie mult mai largă, reflectând o conştientizare a acestei realităţi. Există demersuri pentru preîntâmpinarea accidentelor nucleare sau a calamităţilor naturale care ar putea să pară nu doar stupide, ci şi greşite. Ideea că principiile binelui şi răului nu pot fi aplicate în situaţii extreme încurajează complezenţa sau chiar pasivitatea, motiv pentru care ea trebuie respinsă în virtutea moralei.

iv. Concluzii

Insistenţa deontologilor asupra importanţei regulilor sau constrângerilor morale este întemeiată pe convingerea că evitarea răului constituie principala, dacă nu chiar singura responsabilitate a individului în calitatea sa de subiect moral, precum şi convingerea că stă în puterea omului să aspire şi să reuşească acest lucru, cu condiţia unui efort rezonabil şi sincer. Putem fi siguri de succes dacă evităm anumite lucruri precise şi cunoscute înainte de a ne implica în acele situaţii care presupun deliberare şi acţiune.

Să analizăm constrângerea deontologică legată de minciună. Este cât se poate de simplă şi de clară, cunoscut fiind faptul că minciuna desemnează un fragment restrâns al comportamentului, care poate fi localizat într-un anumit context marcat de spaţiu şi timp. Dacă o conduită corespunzătoare constă cu precădere în evitarea răului – în sensul de a evita încălcarea normelor sau a principiilor deontologice – şi dacă aceste norme sunt puţine la număr şi specificate în mod clar şi concis, rezultă că pot fi eliminate condiţiile moralei (pentru majoritatea subiecţilor şi în cele mai multe cazuri). Cu toate că este recunoscut faptul că indivizii pot avea şi obligaţii pozitive – acestea trebuie, de exemplu,

să-şi respecte promisiunile şi angajamentele voluntare, să-şi asume răspunderea pentru copiii pe care decid să îi aibă –, condiţiile de morală pot fi încălcate cu uşurinţă. Să ne amintim cuvintele lui Fried : „După evitarea răului şi îndeplinirea obligaţiei proprii, mai rămân încă nenumărate alegeri de făcut”.

Este evident că aceasta este o concepţie legalistă asupra moralei, iar principiul legal pe care e întemeiată este uşor de determinat. Într-o asemenea viziune, ceea ce se cere individului prin lege este neîncălcarea statutului persoanei, iar aceasta este o condiţie care afectează în mică măsură viaţa privată a oamenilor de rând şi este uşor de respectat. Acest respect trebuie înţeles pur şi simplu sub forma unei conformităţi ; abţinerea de la evaziunea fiscală, de la furtul sau prejudicierea altora de teama consecinţelor, din respect pentru proprietate (principiul lui Locke) sau din respect pentru conceptul de liber arbitru (al lui Kant), sunt argumente lipsite de substanţă. Supunerea sau conformitatea în raport cu legea este singura care ne defineşte ca persoane corecte.

Acest gen de supunere, aferent concepţiei etice legaliste, nu este doar simplu şi direct, dar şi strict, cel puţin în aparenţă. Suntem datori să respectăm anumite norme formulate cu stricteţe, însă acest respect este înţeles în termeni foarte restrânşi : el se referă doar la litera (textul) legii, nu şi la aplicarea spiritului legii în propriile noastre acţiuni. Dacă alegem să profităm de carenţele legii, nu putem fi sancţionaţi legal pentru acest lucru.

Supunerea este, de asemenea, o chestiune simplă. Oamenii de rând pot înţelege ce înseamnă legea şi ce presupune aceasta printr-un simplu efort de gândire. Dacă nu reuşesc acest lucru, ei nu pot fi învinuiţi pentru eventuale inadvertenţe comise.

Oricare ar fi meritele sau problemele aferente acestui mod de interpretare a legii pozitive şi a cerinţelor ei, aceasta nu poate constitui un fundament al înţelegerii cerinţelor morale şi nici un model în vederea elaborării unei teorii etice. Motivele sunt în parte evidente. În absenţa unui legiuitor cu autoritate şi uşor de identificat, nu putem cunoaşte cu precizie care sunt normele morale (constrângerile deontologice) care trebuie să guverneze comportamentul nostru. Iar în lipsa unui set de proceduri clare care să stabilească modul de soluţionare a conflictelor legate de conţinutul normelor morale propuse, dezacordurile în materie de etică nu îşi găsesc rezolvare. Există şi alte motive mai puţin evidente de a respinge această viziune legalistă asupra moralei.

Ideea că preceptele morale sunt lucruri care pot fi sau ar trebui să fie omise din viaţa cotidiană pentru ca fiecare să trăiască viaţa pe care o doreşte se dovedeşte a fi necorespunzătoare atât din punct de vedere normativ, cât şi psihologic. Aceasta pentru că noi suntem membrii unei comunităţi etice, şi nu doar liberi arbitri sau paznici ai propriilor noastre virtuţi, fiind preocupaţi în acelaşi timp de soarta celorlalţi, ca şi de soarta comunităţii în ansamblul ei. Expresia acestei preocupări nu este dată de detaşarea pe care o sugerează noţiunea primitivă de respect sau normele deontologice, ci de interesul activ al oamenilor pentru promovarea binelui celorlalţi. Trebuie să respingem, astfel, orice perspectivă care identifică morala numai cu sau în primul rând cu o povară impusă asupra vieţii. Dacă nu putem „să trăim conducându-ne după principii drepte” (Fried, 1978, p. 13), trebuie măcar să recunoaştem că aceste principii au o arie de acoperire mai largă decât presupun mulţi deontologi contemporani.

Referinţe

Donagan, A. : *The Theory of Morality* (Chicago : University of Chicago Press, 1977).
Fried, C. : *Right and Wrong* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1978).
Nagel, T. : *The View from Nowhere* (New York : Oxford University Press, 1986), capitolul IX.
Rawls, J. : *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1971).

Bibliografie suplimentară

Anscombe, G.E.M. : „Modern moral philosophy”, în *Philosophy*, 33 (1958) pp. 1-19 ; reeditat în J. Thomson şi G. Dworkin (coord.), *Ethics* (New York : Harper & Row, 1968), pp. 186-210.
Davis, N. : „The priority of avoiding harm”, în *Killing and Letting Die*, B. Steinbock (coord.) (Englewood Cliffs, NJ., 1980), pp. 172-214.
Davis, N. : „The doctrine of double effect : problems of interpretation”, în *Pacific Philosophical Quarterly*, 65 (1984), pp. 107-123.
Devine, P.E. : *The Ethics of Homicide* (Ithaca, NY : Cornell University Press, 1978).
Mackie, J.L. : *Ethics* (New York : Penguin, 1977), capitolul VII.
Scheffler, S. : *The Rejection of Consequentialism* (Oxford : Oxford University Press, 1982).

— 18 —
Etica îndatoririlor *prima facie*

Jonathan Dancy

Într-o concepţie clasică, teoria morală trebuie să conţină o înşiruire a principiilor morale de bază, însoţită de o justificare pentru fiecare element al listei, precum şi câteva îndrumări despre cum s-ar putea constitui alte principii asemănătoare, pornind de la cele cu care am început. Exemplul cel mai elocvent îl reprezintă utilitarismul clasic, care ne oferă un singur principiu de bază, prezentându-ne câteva argumente potrivit cărora ar trebui să acceptăm acest principiu (deşi această etapă este de multe ori omisă), apoi ne arată cum să obţinem din acest principiu alte principii cum ar fi : „Să nu minţi" sau „iubeşte-ţi părinţii" (un exemplu faţă de care sunt din ce în ce mai ataşat). De vreme ce teoria noastră oferă mai multe principii de bază, ea trebuie să demonstreze cum funcţionează acestea ca un tot unitar. Această demonstraţie poate fi făcută în mai multe moduri. Astfel, putem susţine direct că nici un principiu nu ar trebui să fie acceptat decât dacă toate celelalte au fost acceptate, iar indirect – că ele iau forma unei concepţii coerente şi atractive a unui agent moral. Desigur, mai există şi alte modalităţi.

Teoria îndatoririlor *prima facie* este întrucâtva diferită de aspectele enumerate mai sus. În primul rând, această teorie nu afirmă că unele principii sunt mai fundamentale decât altele. În al doilea rând, ea nu sugerează faptul că ar exista un anume grad de coerenţă în lista de principii oferite. Cu siguranţă, teoria aceasta este o contribuţie la filosofia morală, dar ea nu reprezintă o teorie morală în sensul clasic ; această teorie susţine că în etică totul este în dezordine şi nu mai există loc pentru o teorie morală, ceea ce ar însemna, putem spune, ceva despre natura fizică a lumii, dar ceea ce noi afirmăm nu este în concordanţă cu părerile fizicienilor. Ar putea părea lipsit de interes, dar, în acelaşi timp, ar putea fi singurul model de teorie pe care îl putem avea, de vreme ce lumea (morală sau fizică) nu reuşeşte să se adapteze dorinţelor teoreticienilor.

Pentru a înţelege acest aspect, trebuie să observăm felul în care W.D. Ross, creatorul teoriei îndatoririlor *prima facie*, şi-a argumentat ideile. (Ross nu a susţinut că ar fi unicul fondator al teoriei – a lucrat la ideile sale cel puţin datorită lui H.A. Prichard.)

Ross, care şi-a desfăşurat cea mai mare parte a activităţii la University of Oxford în anii '20-'30, a început prin a argumenta că toate formele de monism (conform căruia ar exista un singur principiu moral de bază) sunt false. Ross cunoştea doar două forme de monism – kantianismul şi utilitarismul, aşa că le-a tratat pe rând. Argumentul său

împotriva lui Kant arăta că principiul de bază al acestuia era incoerent. Principiul respectiv este următorul : „Numai faptele săvârşite din simţul datoriei sunt corecte". Ross considera că prin aceasta se înţelege că ar trebui să acţionăm pe baza unui motiv strict, dar a mers mai departe, afirmând că singurele lucruri pe care cineva spune că ar trebui să le săvârşim sunt cele pe care putem să le săvârşim sau nu. Nu putem alege motivele pe baza cărora vom acţiona ; motivele acestea nu depind de noi. Putem alege ce vom face, dar nu putem alege motivul pentru care vom face lucrul respectiv. Prin urmare, nu ni se poate cere să acţionăm dintr-un anumit motiv. Kant ne cere acest lucru, aşadar teoria lui trebuie respinsă. În capitolul 14, „Etica lui Kant", Onora O'Neill neagă faptul că ideile lui Ross sunt acceptate de către Kant.

Utilitarismul a fost respins din motive diferite. Ross ştia că utilitarismul era singura versiune a unei abordări mai generale, şi anume consecinţialismul. Nu era de părere că toate formele acestei teorii trebuie să fie moniste, pentru că era de acord cu faptul că utilitarismul lui G.E. Moore era pluralist. (Moore susţinea că acţiunea corectă este cea care maximalizează binele, dar era de părere că există diferite tipuri de lucruri bune, cum ar fi învăţătura şi experienţa estetică.) Însă Ross a combătut consecinţialismul, ştiind că dacă va reuşi aici, va putea respinge şi utilitarismul. Discuţia începe de la un argument simplu, sprijinit de un exemplu. Conform argumentului, „oamenii obişnuiţi" sunt de părere că ar trebui să facă ceea ce au promis că vor face, dar numai datorită faptului că au promis. Însă ei nu se gândesc la aceste datorii morale ca la o suită de consecinţe. Urmările acţiunilor lor se regăsesc în *viitor*, dar ei cercetează cu precădere *trecutul* (promisiunile pe care le-au făcut). Exemplul este următorul : să presupunem că aţi promis să îndepliniţi o sarcină simplă – aţi promis să-l luaţi pe vecinul dumneavoastră la cumpărături în această dimineaţă pentru că maşina lui s-a stricat. Se iveşte însă o ocazie de a face ceva mai folositor – de exemplu, să duceţi alţi doi vecini care nu au maşină la aeroport, unde se vor întâlni cu fiica lor. Ross sugerează că abordarea problemei doar din punctul de vedere al consecinţelor înseamnă să accepţi faptul că ar fi trebuit să îţi încalci promisiunea făcută, pentru că dezamăgirea vecinului 1 (care nu a fost ajutat) ar fi contrabalansată de mulţumirea vecinilor 2 şi 3 (care nu vor schimba trei autobuze pentru a ajunge la aeroport). Totuşi, susţine Ross, împotriva acestei balanţe a consecinţelor vine faptul că aţi făcut o promisiune. Aţi putea simţi că, în ciuda câştigului potenţial în ceea ce priveşte consecinţele, ar trebui să respectaţi promisiunea făcută. Bineînţeles, nu aţi simţi la fel dacă beneficiul obţinut prin încălcarea promisiunii ar fi mai mare, dar acest fapt nu demonstrează cu nimic că opţiunea cea bună ar fi aceea de a vă încălca promisiunea.

Prin urmare, se poate afirma că, deşi consecinţele viitoare ale faptelor săvârşite de o persoană sunt importante, există şi alte lucruri care contează în egală măsură. Consecinţialismul nu este atotcuprinzător. (Philip Pettit arată cum ar reacţiona un adept al consecinţialismului în secvenţa iii a capitolului 19, „Consecinţialismul".) Părerea generală a lui Ross este aceea că varietatea lucrurilor importante este mare, astfel încât nu se poate întocmi o listă strictă a aspectelor semnificative din punct de vedere moral. Printre aceste aspecte se numără generozitatea (ajutorul oferit celorlalţi, acolo unde este posibil), dezvoltarea talentelor şi corectitudinea în relaţiile cu ceilalţi. Este posibil ca toate aceste aspecte să

fie semnificative pentru că ele pot fi percepute ca elemente de comportament diferenţiat (de exemplu, sub forma unor consecinţe ale faptelor). Dar acţiunile viitoare pot fi influenţate, de asemenea, şi de alte lucruri, ca, de exemplu, de acţiunile proprii (în cazul nostru fiind vorba despre promisiunea făcută anterior) sau de acţiunile trecute efectuate de către alţii (atunci când o persoană este recunoscătoare cuiva pentru un act de bunătate efectuat în trecut).

Ross îşi susţine poziţia folosind noţiunea de datorie *prima facie*. Astfel, spune el, o datorie *prima facie* este să îi ajutăm pe ceilalţi sau să ne respectăm promisiunile, să întoarcem faptele bune, să nu-i dezamăgim pe cei care se bazează pe noi. De fapt, Ross vrea să spună că aceste lucruri contează din punct de vedere moral : ele ne ajută să ne dăm seama ce ar trebui să facem şi dacă am procedat corect în urma alegerii făcute. Dacă alegem să respectăm o promisiune, acţiunea noastră este îndreptăţită. Astfel, Ross susţine că acţiunea noastră este o datorie *prima facie* tocmai pentru că este un act de respectare a promisiunii. Desigur, faptul de a fi sau nu o respectare a promisiunii nu este singura condiţie relevantă. Şi alte aspecte contează, după cum am văzut ; acestea reies atunci când spunem că avem şi alte datorii *prima facie*, spre exemplu datoria *prima facie* de a asigura bunăstarea celorlalţi (datoria *prima facie* a generozităţii). Aceste datorii *prima facie* pot avea o importanţă mai sporită în cazul de faţă. Nu putem spune dinainte care datorie *prima facie* relevantă va fi cea mai semnificativă în situaţia cu care ne confruntăm. Tot ce putem face este să analizăm circumstanţele şi să încercăm să ne dăm seama dacă este mai important să ne respectăm promisiunea sau să îi conducem pe vecinii 2 şi 3 la aeroport. Nu există nici o regulă care să ne poată ajuta în luarea acestei decizii.

Prin urmare, o acţiune dată poate fi privită ca o datorie *prima facie* în virtutea unui singur aspect (poate respectarea promisiunii), o datorie *prima facie* în virtutea unei alteia (ajutorul oferit vecinului 1 ar fi foarte binevenit) şi o datorie *prima facie* greşită în virtutea unui al treilea aspect (vecinii 2 şi 3 nu vor putea ajunge la aeroport). Cu alte cuvinte, aceasta înseamnă că anumite aspecte ale unei acţiuni sunt în favoarea acesteia, în timp ce altele, împotriva ei. După ce am stabilit care aspecte contează şi cum anume, vom încerca să ne dăm seama în ce parte înclină balanţa. Aceasta reprezintă, fără îndoială, o problemă pentru judecata noastră, conform lui Ross, iar teoria nu este cu nimic folositoare. Ea ne-ar putea fi de ajutor numai dacă am organiza datoriile *prima facie* în ordinea importanţei, astfel încât să ştim dinainte că, de exemplu, întotdeauna este mai important să-i ajutăm pe ceilalţi decât să respectăm promisiunile făcute. Însă nici o asemenea ordonare nu este în concordanţă cu acţiunile noastre. De fapt, uneori ar trebui să ne respectăm promisiunile, chiar dacă acest lucru este în defavoarea celorlalţi, iar alteori preţul respectării unei promisiuni presupune de fapt nerespectarea ei. Ross ar afirma, astfel, că acest fapt este doar o trăsătură a situaţiei de cumpănă în care se află judecata noastră. Fără îndoială, ar fi frumos dacă lumea ar fie ordonată, astfel încât datoriile *prima facie* să poată fi clasate pe categorii. Dar „este mai important ca teoria să fie susţinută de fapte decât să rămână pur şi simplu teorie" (Ross, 1930, p. 19). Nu există o clasificare generală a diferitelor tipuri de datorii *prima facie*, iar de vreme ce diferite principii morale exprimă diferite datorii *prima facie*, nu există o clasificare generală a principiilor morale. Poate fi vorba doar de o listă (relativă) a acestora, o listă

în care se regăsesc lucrurile care sunt importante din punct de vedere moral, o importanţă pe care noi trebuie să o percepem.

Ce ne spun aceste principii morale ? De pildă, principiul „să nu furi" ne sugerează că toate acţiunile care au ca rezultat furtul sunt greşite. Principiul este fals dacă avem de-a face cu o singură acţiune de furt care nu e deloc greşită. Un exemplu opus unui presupus principiu moral ar consta doar într-o acţiune interzisă de principiu sau într-o acţiune greşită, dar care este cerută de principiu. Dar, probabil, în acest caz toate principiile morale sunt false. Pentru fiecare principiu menţionat se poate construi o situaţie care poate fi încălcată. De exemplu, poate că nu ar trebui să furi, dar cineva a cărui unică sursă de hrană pentru familie este furtul *ar trebui* să fure, mai ales dacă ar fura de la oameni bogaţi care trăiesc în lux. Ar fi greşit ca acea persoană să nu fure ; cum ar putea acel om să îşi vadă familia murind de foame în timp ce el îşi repetă : „Le-aş putea procura hrană dacă aş fura, dar nu este bine să furi" ? La fel, nu există două principii care să facă faţă concomitent unui conflict. Dacă eu cred că numai peştii respiră sub apă şi că nici un peşte nu are picioare, iar apoi întâlnesc o creatură care respiră sub apă şi are picioare, unul dintre „principiile" mele cade. În acelaşi fel, să presupunem că eu cred că adevărul trebuie spus şi că trebuie să-i ajutăm pe cei aflaţi în necaz. Ce se întâmplă atunci când adăpostesc un sclav fugar din sudul Americii, iar proprietarul mă întreabă dacă ştiu încotro a luat-o sclavul său ? Un astfel de caz ar sugera faptul că unul dintre principiile mele trebuie să fie respins. Însă acest lucru este cu siguranţă greşit. Principiile pot face faţă conflictelor de acest fel, chiar dacă unul dintre ele trebuie să cedeze (nu este bine să spun adevărul *în această situaţie*). Prin noţiunea sa de datorie *prima facie*, Ross arată ce principii se adaptează diferitelor situaţii. Cele două principii ale teoriei noastre spun că avem o datorie *prima facie* de a spune adevărul şi alta de a-i ajuta pe cei aflaţi în necaz. Este adevărat că în acest caz trebuie să aleg între a spune adevărul şi a-i oferi ajutor sclavului. Dar prin aceasta nu se sugerează că unul dintre principii trebuie abandonat. De fapt se arată că ar trebui să le reţinem pe amândouă, din moment ce existenţa unui conflict conduce la ideea conform căreia contează, într-adevăr, dacă cineva spune adevărul (avem o datorie *prima facie* să procedăm astfel), precum şi dacă îi ajutăm pe cei aflaţi în necaz atunci când putem (avem o datorie *prima facie* să îi ajutăm). Conflictul se desfăşoară între două acţiuni care sunt importante şi este rezolvat nu prin abandonarea vreunuia dintre principii, ci prin luarea unei decizii referitoare la gradul de importanţă a fiecărei acţiuni.

Prin aceasta, perspectiva unui exemplu opus unui principiu moral este schimbată. În loc să fie un exemplu în care principiul ne spune să facem un lucru, iar noi credem că ar trebui să procedăm invers („să nu furi"), ar deveni un exemplu în care, deşi principiul ne spune că unele aspecte sunt în favoarea oricărei acţiuni care se bazează pe această premisă, credem că acest principiu ori nu face nici o diferenţă în cazul de faţă, ori face o diferenţă, dar aceasta este orientată într-o direcţie opusă. Spre exemplu : fiica mea a călcat pe un arici de mare într-o vacanţă anul trecut, iar durerea a fost foarte mare când a trebuit să i se extragă acele din talpă (fără consimţământul ei). Este acesta un exemplu contrar aşa-zisului principiu care spune : „Să nu le faci rău celorlalţi" ? Răspunsul dumneavoastră va fi unul variat, în funcţie de gradul în care credeţi că acţiunile noastre

au fost (din punct de vedere moral) greşite, în sensul că au fost cauzatoare de durere fizică, sau că durerea cauzată nu a făcut vreo diferenţă morală sau nu a existat un motiv moral pentru a-i cauza durerea fetei. Un exemplu care duce într-o direcţie opusă principiului poate reprezenta faptul că, într-adevăr, în general, un punct forte al unei acţiuni este tocmai cauzarea plăcerii atât a celui care execută acţiunea, cât şi a celui care o suportă. Dar, uneori, se întâmplă exact invers ; de pildă, gândiţi-vă la faptul că avem mai multe motive de a încuraja execuţiile publice ale violatorilor condamnaţi dacă evenimentul ar cauza plăcere atât călăului, cât şi mulţimii care, bineînţeles, ar fi de faţă. Dacă respingem această sugestie, ne vedem puşi în faţa unui contraexemplu pentru principiul : „Este bine ca acţiunile tale să cauzeze plăcere atât pentru tine, cât şi pentru ceilalţi".

Aşadar, Ross ne explică esenţa principiilor morale ; acestea exprimă datorii *prima facie* – datorii care implică acţiunea sau lipsa de acţiune. Ross face o distincţie între datoriile *prima facie* şi ceea ce el numeşte datorii exacte. O acţiune este o datorie *prima facie* deoarece posedă o anumită proprietate (de exemplu, întoarcerea unei fapte bune) ; această proprietate (poate însoţită de altele) prezintă importanţă tocmai pentru că acţiunea care decurge din ea să poată fi îndeplinită, în timp ce alte proprietăţi pot zădărnici finalizarea acţiunii respective. Acţiunea este o datorie exactă dacă ar trebui să o îndeplinim, ţinând cont de toate aspectele situaţiei. În luarea acestei decizii încercăm să punem în balanţă diferitele datorii *prima facie* pe care le avem în acest caz, oprindu-ne asupra a ceea ce contează mai mult aici sau observând partea în care se înclină balanţa. Aceasta este o diferenţă clară între datoriile *prima facie* şi cele exacte.

Însă acest contrast prezintă mai multe aspecte. Ross vrea să spună că de multe ori ştim sigur care sunt datoriile *prima facie*, dar nu putem *şti* niciodată care este datoria exactă. Cu alte cuvinte, ştim care sunt principiile morale, dar nu şi ce ar trebui să facem într-o situaţie dată. Este o combinaţie interesantă a certitudinii morale generale cu neîncrederea afişată faţă de anumite cazuri. Ross ia o poziţie clară faţă de epistemologia morală (teoria cunoaşterii morale şi justificarea convingerii morale).

În primul rând, cum putem să cunoaştem adevărul despre orice principiu moral ? Unii filosofi susţin că adevărul despre aceste principii îl cunoaştem direct (la un moment dat se spunea că totul se datorează unui anume tip de intuiţie morală). De exemplu, s-a afirmat că principiul : „Toţi oamenii trebuie să fie trataţi egal" este de la sine înţeles, în sensul că trebuie privit fără a avea idei preconcepute, astfel încât adevărul va ieşi la iveală. Ross nu crede în asemenea lucruri. Pentru el, singura cale prin care putem ajunge să cunoaştem un principiu este descoperirea adevărului acestuia în experienţa morală. Metoda constă în următoarele : mai întâi suntem puşi în faţa unei situaţii în care trebuie să ne hotărâm ce să facem. Eu şi soţia mea trebuie să luăm cina cu nişte persoane pe care le cunosc doar eu. Eu ţin să nu îi jignesc pe aceşti oameni şi să le fac o impresie bună. Soţia mea ştie acest lucru. Cu toate acestea, timpul se scurge şi deja suntem în întârziere. Soţia mea se arată, gata pentru confruntare, întrebându-mă dacă este îmbrăcată corespunzător ocaziei. Îmi este clar, imediat, că nu a abordat o ţinută adecvată. Ce aş putea să îi spun ? Am trei opţiuni. Prima este să mint şi să sper că ea nu îşi va da seama de adevăr atunci când vom intra în casa gazdelor noastre. A doua este să îi spun adevărul, astfel încât ea să se îmbrace cu altceva (ceea ce ne-ar face să întârziem şi mai mult). A treia opţiune este

să îi spun că hainele pe care le-a ales nu sunt potrivite, dar că este prea târziu să le schimbe, pentru că deja suntem în întârziere. Prin aceasta am câştiga timp, dar numai cu riscul de a-i strica soţiei mele seara, de a-i provoca neplăceri. Ross vrea să sublinieze faptul că am deja posibilitatea de a distinge între trei tipuri de considerente care, în acest caz, sunt importante. Primul este acela că e mai bine dacă nu întârziem. Al doilea se referă la faptul că este mai bine să nu mint în privinţa rochiei. Al treilea spune că este mai bine să nu provocăm neplăceri celor apropiaţi. Toate aceste considerente se regăsesc în situaţia dată ; toate sunt importante, iar eu trebuie doar să îl aleg pe cel mai semnificativ. Până acum toate observaţiile mele sunt relevante strict pentru cazul acesta. Însă pot să acţionez mai departe, pentru că îmi dau seama că ceea ce contează aici trebuie să fie la fel de important în alte situaţii. În situaţia de faţă este important să nu întârziem, prin urmare acest lucru este valabil în general. Ceea ce eu am învăţat este adevărul unui principiu moral (care exprimă o datorie *prima facie*), bazat pe un caz particular. Am ajuns la aceasta prin generalizare, folosindu-mă de un proces numit „inducţie intuitivă". Este acelaşi proces ca şi cel prin care se învaţă principiile logice. Vă expun validitatea unui argument particular, ca de exemplu : „Toate vacile sunt maro ; viţicile sunt vaci ; prin urmare, toate viţicile sunt maro". Apoi vă propun să generalizaţi, pornind de la cazul precedent spre acest principiu general : „Toţi B sunt C ; toţi A sunt B ; prin urmare, toţi A sunt C". Ideea este că, dacă sunteţi suficient de rapid şi de inteligent, veţi putea observa adevărul general care se află în acest caz particular de la care am început. Aceeaşi idee se aplică şi în etică.

Ross susţinea că, pe măsură ce înaintăm în viaţă, ne confruntăm cu anumite aspecte care sunt semnificative pentru o alegere pe care trebuie să o facem şi că învăţăm că aceste aspecte sunt semnificative, în general, în orice situaţie ar apărea. În acest fel, experienţa ne dezvăluie adevărul cu privire la principiile datoriei *prima facie*. Aceste principii sunt de la sine înţelese, nu pentru că cineva trebuie să se întrebe dacă ele sunt adevărate pentru a şti că aşa sunt, ci pentru că ele sunt evidente prin ceea ce ne arată situaţia respectivă. Acţiunea de generalizare nu aduce nimic semnificativ la ceea ce ştim deja. Aşadar, pornim de la o situaţie asupra căreia nu planează nici o urmă de îndoială, spre exemplu, faptul că este mai bine să nu întârziem. Ne îndepărtăm de această situaţie printr-un proces care nu adaugă nimic de discutat faptului general recunoscut potrivit căruia este bine să nu întârzii şi, astfel, ajungem foarte aproape de un principiu moral de la sine înţeles.

Am ajuns la acest principiu din observaţiile făcute în cadrul cazului dinainte – acela că este mai important aici dacă întârziem sau nu, dacă spun adevărul şi aşa mai departe. Dar ceea ce am observat la situaţia aceasta trebuie să servească unei alte situaţii ; trebuie să mă ajute să decid ce ar trebui de fapt să fac (datoria mea exactă). Aceasta este o acţiune complet diferită, în concepţia lui Ross. Eu trebuie să decid nu asupra a ceea ce contează (pentru că deja ştiu asta), ci asupra importanţei fiecărui principiu în parte. Aceste probleme sunt atât de dificile, încât judecata mea finală nu ar putea fi numită niciodată *cunoaştere*, ci mai degrabă o opinie probabilă. Prin urmare reiese faptul că ştim multe principii morale, dar nu putem spune niciodată că ştim ce alegere ar trebui să facem. Se poate să ştim care sunt datoriile *prima facie*, dar nu şi datoriile exacte.

Am expus această situaţie pentru a ne da seama de ceea ce ştim şi ceea ce nu ştim. Aceştia sunt termenii pe care însuşi Ross ar fi fost bucuros să îi folosească, de vreme ce susţinea că există date privitoare la ceea ce este corect şi la ceea ce este greşit. (Prin această afirmaţie, Ross se evidenţiază ca intuiţionist : vezi capitolul 36, „Intuiţionismul".) Dar aş fi putut expune aceeaşi situaţie în termeni care nu ţin de cogniţie (vezi capitolul 38, „Subiectivismul"), spunând simplu că, deşi cineva ar putea dezaproba, în general, acţiuni ca minciuna şi provocarea de neplăceri celor dragi, nu ar trebui niciodată să fim prea încrezători în faptul că atitudinea pe care am încercat să o adoptăm într-o situaţie dată este cea corectă. Fermitatea angajamentului la nivel general poate şi ar trebui să fie coordonată cu recunoaşterea complexităţii intrinsece în orice alegere morală dificilă. Ar fi necesare să mergem mai departe, spre ideea că ar trebui să-i tolerăm pe cei ale căror atitudini diferă de a noastră, de vreme ce nu ar trebui să uităm niciodată cât de nesigure sunt aceste decizii.

Trebuie menţionat un alt aspect al relaţiei dintre datoriile *prima facie* şi cele exacte. În povestea expusă am făcut distincţia între trei elemente. Primul era faptul că am realizat trăsăturile care aveau un rol important în acest caz. Apoi a rezultat recunoaşterea datoriilor *prima facie* care sunt aplicabile în general. În al treilea rând, era vorba despre modul meu de a-mi aborda datoria exactă. Cineva ar putea presupune că este la fel de facilă trecerea de la primul element la cel de-al doilea, cum este trecerea de la al doilea element la cel de-al treilea. Dar nu aceasta este părerea lui Ross. El susţine că trecerea se face direct de la primul element la o abordare generală, deci recunoaşterea trăsăturilor care contează aici. Prin urmare, nu apelez la cunoştinţele mele despre vreun principiu moral. Nu iau o hotărâre în virtutea vreunui principiu general de datorie *prima facie*. Ross spune : Niciodată nu pot distinge direct dacă un act de bunătate este corect, de exemplu, şi nu pot spune acest lucru referindu-mă la un principiu moral de genul : „Toate actele de bunătate sunt corecte, prin urmare şi acesta trebuie să fie corect, deşi nu pot să observ în mod direct acest lucru" (1930, p. 171). Singurele cazuri în care ar fi nevoie să procedez aşa sunt cele în care ştiu că o anumită trăsătură este importantă, deşi nu pot demonstra acest lucru, sau atunci când sunt atât de copleşit de dorinţă sau de altă pasiune puternică, încât trebuie să-mi reamintesc o anumită trăsătură relevantă a situaţiei, pe care, altfel, nu aş fi observat-o („cei căsătoriţi nu ar trebui să se culce cu persoane cu care nu sunt căsătoriţi, iar eu nu sunt căsătorit cu această persoană"). Acest fapt ar putea să îmi redeschidă simţul recunoaşterii unei trăsături relevante. Dar, în mod normal, nu apelez deloc la principiile datoriilor *prima facie*.

Astfel, ne punem întrebarea : „La ce folosesc principiile ?" şi, dacă ele nu sunt de nici un folos, de ce Ross le consideră a fi importante. Am căzut de acord că o cunoaştere a principiilor poate fi de folos câteodată. Dar acest fapt nu îi mulţumeşte pe cei care cred că puterea principiilor este fundamentală în sensul că reprezintă un agent moral demn de respect. Există o opinie generală conform căreia, pentru a fi un agent moral, trebuie doar să accepţi şi să acţionezi pe baza unui set de principii aplicabile în mod egal atât sieşi, cât şi celorlaţi. Ross nu acceptă această opinie. Pentru el, agenţii respectabili sunt cei care sunt sensibili faţă de trăsăturile morale relevante ale situaţiilor în care se regăsesc, dar nu în general, ci în fiecare caz în parte. Se pune accentul pe percepţie ; agenţii morali

percep ca relevante trăsăturile care sunt relevante şi ca foarte relevante pe cele care sunt foarte relevante. Ei nu consideră că aceste trăsături sunt importante pentru că aduc un set de principii morale care au legătură cu situaţia respectivă, ci le văd ca fiind relevante pentru sine, fără ajutorul listei de principii morale pe care ar trebui să le cunoască.

Aceasta este o modalitate prin care o listă a principiilor morale ar putea fi de folos, anume prin asigurarea că nu s-a pierdut relevanţa nici unui aspect. Aşadar, ajutorul se poate obţine prin trecerea în revistă a fiecărui aspect. Însă, bineînţeles, în teoria lui Ross nu apare nici o sugestie referitoare la existenţa unei liste complete a datoriilor *prima facie* – a trăsăturilor care fac o diferenţă morală în acest sens. Ar putea exista o scurtă listă a *tipurilor* de datorii *prima facie*, listă pe care însuşi Ross o expune, deşi are grijă să nu afirme că ea ar fi completă ; dar aceasta nu înseamnă că cineva ar putea completa lista cu datoriile *prima facie* efective pe care le avem.

Aşadar, principiile morale nu par a ne fi de mare ajutor, conform teoriei lui Ross. Nu îmi este clar faptul că ar putea exista o versiune diferită a teoriei care susţine că principiile au un rol important. În fond, principalul argument al teoriei constă în abordarea tuturor lucrurilor pe care oamenii le consideră importante în cazurile cu care se confruntă, ideea esenţială fiind aceea că nu tot ceea ce prezintă importanţă justifică consecinţialismul. Date fiind abordarea lucrurilor cu care ne confruntăm în anumite situaţii şi modul în care extragem principiile morale din ceea ce cunoaştem, este dificil să ne dăm seama cum am putea atribui un rol mai important principiilor respective în deciziile ulterioare, decât cel pe care îl permite teoria lui Ross.

În acest caz, de ce este Ross atât de convins că există principii morale ? Un posibil răspuns ar fi următorul : Lui Ross îi este clar faptul că, în eventualitatea în care o trăsătură implică o diferenţă morală într-un caz, atunci această trăsătură implică diferenţe morale în orice situaţie. Este imposibil ca o trăsătură să conteze într-un singur caz ; acest lucru trebuie să se manifeste la nivel general. Se poate discuta pe marginea acestei probleme ; voi prezenta câteva motive pentru care ar trebui să ne îndoim. Ross este de părere că există principii morale, deoarece, spune el, dacă facem o serie de alegeri morale pentru întreaga viaţă, se spune că am ales *fără lacună*, şi aceasta pentru alegerile noastre reflectă încercarea de a aloca aceea şi greutate fiecărei trăsături importante, în orice situaţie. Aşadar, deşi Ross susţine că în deciziile morale răspundem multiplelor trăsături ale situaţiei date, fiecare alegere este făcută în lumina a ceea ce ne-a învăţat experienţa noastră morală.

Voi încheia cu două critici aduse teoriei datoriilor *prima facie*. Prima critică nu lasă loc îndoielilor asupra drepturilor. Deşi părerile lui Ross sunt opuse utilitarismului, teoria sa îi împărtăşeşte o trăsătură, şi anume faptul că în orice situaţie de luare de decizii trebuie să punem în balanţă toate datoriile *prima facie*. Însă un astfel de tip de abordare nu reuşeşte deloc să capteze ceea ce noi credem că este relevant. În cazul controversat legat de avort, am putea fi de părere că este impropriu să decidem asupra sorţii fătului numai pe baza faptului că lumea ar fi un loc mai bun cu sau fără existenţa acestuia. Am putea fi de părere că fătul are dreptul la viaţă, fapt care ar trebui să conteze mai mult decât avantajele sau dezavantajele reprezentate de ducerea la bun sfârşit a avortului. Dreptul fătului este privit aici ca pe un „atu” ; aceasta înseamnă că acolo unde nu există

asemenea drepturi încă de la început, alte considerente, cum ar fi cele referitoare la consecinţele generale ale acţiunilor noastre, îşi fac apariţia şi decid în legătură cu ceea ce ar trebui să facem; dar acolo unde astfel de drepturi există (ca în cazul avortului), acestea decid asupra problemei, făcând acele consecinţe nule şi neavenite. Am putea spune chiar că abordarea drepturilor în balanţă cu alte considerente este o dovadă clară de imorală. Orice abordare de acest gen este în opoziţie cu teoria datoriilor *prima facie*, pentru că toate datoriile sunt de tipul *prima facie*; nu există ceva mai puternic de atât, care să poată fi considerat atu.

Ross ar putea aduce unele argumente în apărarea sa. Ar putea să ne amintească faptul că există multe cazuri în care oamenii iau în mod greşit drept atuuri considerente cărora nu ar trebui să li se permită să aibă acest statut. De exemplu, un avocat care descoperă vinovăţia clientului său ar putea să resimtă un sentiment de confidenţialitate, o datorie care derivă din legăturile reunite avocat-client, şi să presupună că datoria sa este un atu, că precede şi anulează toate neplăcerile pe care le-ar putea provoca dacă nu ar dezvălui vinovăţia. Există multe cazuri similare în care oamenii simt că sunt obligaţi de datorii absolute care derivă din rolul sau din statutul lor, care i-ar împiedica să ducă la bun sfârşit fapte care ar avea consecinţe pozitive sau negative. Argumentele lui Ross ar susţine că este vorba despre o rea-credinţă. Ne folosim de datoriile profesionale ca scuze, ne ascundem în spatele lor pentru a evita confruntarea directă cu problema. Dar recurgerea la *unele* drepturi şi datorii ar putea fi considerată ca fiind de rea-credinţă. Mulţi oameni consideră ca imoral faptul că toate deciziile morale ar trebui luate prin punerea în balanţă a avantajelor şi a dezavantajelor, aşa cum recomandă Ross.

Cea mai bună apărare a lui Ross este discuţia asupra importanţei drepturilor, mai corect spus, dacă este exagerat sau nu să le atribuim calitatea unor atuuri. Într-adevăr, drepturile sunt importante, iar acest fapt în sine poate fi încorporat în teoria datoriilor *prima facie* prin punerea în balanţă a plusurilor şi a minusurilor. Dar există mereu situaţii în care drepturile unui individ ar trebui să fie încălcate; de exemplu, nu ar fi corect să se refuze trimiterea în închisoare a unui om nevinovat dacă prin aceasta s-ar împiedica un holocaust nuclear.

Oponenţii lui Ross ar susţine că, deşi aşa ar trebui să procedăm într-un astfel de caz, acţiunea în sine ar fi nefastă într-un mod pe care Ross nu l-ar putea percepe. Pentru el, orice motiv care stă împotriva acestei acţiuni a fost deja folosit prin punerea în balanţă a avantajelor şi a dezavantajelor. Motivele declarate ca fiind nule nu se păstrează în această situaţie, transformând acţiunea într-una oarecum în mod egal bună (poate chiar necesară) şi nefastă. O acţiune corectă, potrivit lui Ross, nu poate fi nefastă. Dar mulţi filosofi sunt de părere că, în cazuri tragice ca cel expus mai sus este necesar să acţionăm în modul nefast (vezi, de exemplu, eseul lui Nagel, „War and massacre", 1979).

A doua critică vine dintr-o direcţie opusă şi se referă la rolul principiilor morale ale teoriei. Deja am spus că acestea joacă un rol minim, dar nu am specificat şi de ce; dacă începem din acelaşi punct ca şi Ross, ar trebui să acceptăm faptul că există astfel de principii. Ross susţine, fără a argumenta, că o trăsătură care contează în favoarea acestui tip de acţiune, contează în egală măsură în favoarea oricărei acţiuni ce o conţine. Ross ar putea fi mai flexibil faţă de acest fapt. De exemplu, ar putea spune că, deşi această

trăsătură este mai mult pro decât contra, gradul avantajelor poate fi afectat de tot ceea ce mai este adevărat în acest caz. Prin urmare, aceeaşi trăsătură nu trebuie privită ca înclinând balanţa, dar, odată ce a adus un avantaj, acest lucru nu se va mai schimba niciodată. Acest din urmă punct este îndeajuns de provocator. Mai întâi, prezenţa sa în teorie face ca aceasta să fie instabilă, de vreme ce Ross trebuie să arate cumva că ceea ce noi percepem ca fiind important într-o anumită situaţie, trebuie să fie important în aceeaşi măsură în orice alt caz. Dar este greu de observat cum poate fi posibil aşa ceva, deoarece se presupune că nu este plauzibil ca aptitudinea unei trăsături de a face o diferenţă într-un anume caz să fie independentă de alte trăsături. Deci teoria nu acordă un rol important contextului ; este prea dispersată. Prefer o teorie care permite contribuţia unei trăsături de a fi în totalitate sensibilă la contextul respectiv, astfel încât ceea ce aici contează în favoarea unui aspect, în altă parte va conta împotriva acestuia. Să revenim la exemplul dat mai înainte : s-ar putea crede că o acţiune care cauzează multă plăcere multor oameni, inclusiv celui care efectuează acţiunea respectivă, poate reprezenta chiar motivul pentru care ea a fost întreprinsă. Dar în cazul în care acţiunea respectivă ţine de public, am putea crede că plăcerea pe care ar putea-o cauza este un motiv *împotriva* ei. Acesta este doar un exemplu schematic, dar întrebarea este : De ce ar trebui să îi rezistăm ? Iar dacă nu îi rezistăm şi alţii îl preferă, atunci am abandonat efectiv afirmaţia conform căreia există principii morale. Ross admite deja că acestea *nu sunt de folos*. Sugestia mea este că Ross s-ar fi descurcat mai bine dacă aceste principii nu ar fi existat.

Replica lui Ross la cele discutate ar fi fost aceea că fără principii de orice fel, nu se poate atinge o poziţie morală consistentă ; pentru a fi just din punctul de vedere al consistenţei morale trebuie alocată aceeaşi pondere fiecărui lucru relevant, indiferent de context. Răspunsul meu ar consta în oferirea unei noi abordări a consistenţei, ceea ce acordă contextului un rol mai mare decât cel dat de Ross, într-un mod care să corespundă mai bine practicii noastre morale. Dar nu ne vom referi aici la această nouă abordare.

Referinţe

Nagel, T. : „War and massacre”, în *Mortal Questions* (Cambridge : Cambridge University Press, 1979), pp. 53-74.

Prichard, H.A. : „Does moral philosophy rest on a mistake ? ”, în *Moral Obligation* (Oxford : Clarendon Press, 1949), pp. 1-17.

Ross, W.D. : *The Right and The Good* (Oxford : Clarendon Press, 1930), mai ales capitolele 1-2.

Ross, W.D. : *Foundations of Ethics* (Oxford : Clarendon Press, 1939).

Bibliografie suplimentară

Dancy, J. : „Ethical particularism and morally relevant properties”, în *Mind*, XCII (1983), pp. 530-547.

Searle, J.R. : „*Prima facie* reasons”, în *Philosophical Subjects*, Z. van Straaten (coord.) (Oxford : Oxford University Press, 1980), pp. 238-259.

— 19 —

Consecinţialismul

Philip Pettit

i. Definiţia consecinţialismului

Teoriile morale, referitoare la ceea ce ar trebui să facă agenţii individuali sau instituţionali, implică cel puţin două componente diferite. Mai întâi, fiecare oferă o perspectivă legată de ceea ce este bun sau de valoare, deşi nu toate o fac în mod explicit şi ar putea chiar opune rezistenţă ideii de „bine" : fiecare oferă o perspectivă legată de acea stare care am dori să prevaleze în acţiunile noastre sau în lume, în general. O teorie precum utilitarismul clasic susţine că singurul aspect care contează este cât de mult pot să se bucure de fericire fiinţele conştiente. O teorie naturală a dreptului susţine că aspectul cel mai important este în concordanţă cu legile naturii. Diferite alte teorii propun ca importante aspecte precum libertatea omului, solidaritatea socială, evoluţia autonomă a naturii sau o combinaţie a acestora. Posibilităţile sunt nesfârşite, dat fiind faptul că singura constrângere general recunoscută este aceea că pentru a avea valoare, o stare nu trebuie să caracterizeze un anume individ sau o anumită situaţie ; trebuie să fie o stare universală, capabilă de a fi atinsă oriunde şi de a fi aplicabilă oricărui individ.

Această primă componentă a unei teorii morale este uneori descrisă ca fiind o teorie a valorilor sau a binelui. (Ea este dezbătută de către Robert Goodin în capitolul 20, „Utilitatea şi binele".) Cea de-a doua componentă conţinută de fiecare teorie morală este deseori descrisă în paralel ca fiind o teorie a corectitudinii. Nu este o perspectivă asupra valorii stărilor, ci asupra a ceea ce ar trebui să facă agenţii individuali şi morali, răspunzând stărilor de valoare. În funcţie de punctul de vedere exprimat în această problemă, teoriile morale se împart de obicei în teorii consecinţialiste şi teorii nonconsecinţialiste sau, folosind o terminologie mai veche, teorii teleologice şi neteleologice : cele neteleologice se identifică uneori cu cele deontologice, iar câteodată se subordonează acestora. Acest eseu tratează teoriile consecinţialiste ca teorii ale corectitudinii, iar nu ca teorii ale valorii sau ale binelui.

Să presupunem că, într-un moment de entuziasm intelectual, ceea ce contează mai mult în viaţă este ca oamenii să înţeleagă istoria speciei lor şi universul în care trăiesc. Cum ar trebui să reacţionez la această valoare de percepţie ? Este responsabilitatea mea primară să acord importanţă acestei înţelegeri în viaţă, şi aceasta prin devotamentul

complet ? Sau responsabilitatea mea primară este, mai degrabă, de a promova această înţelegere, în general, prin petrecerea unei părţi semnificative a timpului meu în admiraţie şi răspândire a sa, acordându-mi doar orele pe care nu le pot petrece altfel decât spre a-mi dezvolta propria înţelegere ? Este răspunsul la această valoare unul de promovare a realizării ei în plan general, incluzând-o în acţiunile mele doar atunci când nu pot să o promovez într-un alt mod mai bun ?

La fel, să presupunem că decizia mea este că ceea ce are importanţă în viaţă nu ar fi atât de abstract ca înţelegerea intelectuală, ci ca bucuria loialităţii personale, percepută ca loialitate faţă de familie şi prieteni. Şi aici se pune problema asupra gradului de fermitate cu care ar trebui să reacţionez faţă de o asemenea valoare. Ar trebui să îi acord importanţă în viaţă, dedicându-mă dezvoltării legăturilor de prietenie şi de rudenie ? Sau ar trebui doar să îmi permit un asemenea devotament atât timp cât acesta face parte dintr-un proiect mai general referitor la promovarea bucuriei legate de loialităţile personale ? Ar trebui să fiu gata să-mi folosesc timpul în cel mai eficient mod pentru acest proiect, chiar dacă preţul unei astfel de acţiuni – de exemplu, preţul petrecerii timpului asupra problemelor legate de jurnalism şi politică – implică o diminuare drastică a loialităţilor mele personale ?

Aceste două exemple vin din sfera moralei personale, dar aceeaşi întrebare apare şi în sfera instituţională. Să presupunem că un guvern liberal ajunge la putere, un guvern care pune accentul pe libertatea oamenilor. Ar trebui un astfel de guvern să acorde importanţă formală libertăţii poporului, evitând orice interferenţă care ar aduce ofensă libertăţii ? Sau ar trebui să dispună de toate măsurile, inclusiv ofense aduse libertăţii, care să prejudicieze noţiunea de libertate ? Imaginaţi-vă că se formează un grup care se revoltă împotriva regulilor autoritare : o regulă asociată cu o tradiţie influenţată de religie. Pentru a complica lucrurile, imaginaţi-vă că grupul are şanse reale de reuşită. În acest caz, ar trebui guvernul să permită grupului să îşi continue activităţile, invocând motivele legate de respectarea libertăţii de asociere ? Sau ar trebui să interzică existenţa grupului respectiv, pe motiv că, deşi această interzicere influenţează libertatea poporului, ea este pusă în practică spre aprecierea libertăţii la un nivel mai înalt ; aceasta însemnând că nu există cale de întoarcere spre o societate intolerantă.

Consecinţialismul susţine că indiferent de valorile pe care le adoptă un agent individual sau instituţional, reacţia cea mai apropiată este aceea de promovare a acestor valori. Agentul ar trebui să respecte valorile respective, deci să le promoveze. Pe de altă parte, oponenţii consecinţialismului afirmă că cel puţin câteva valori se cer a fi respectate, indiferent dacă ele sunt sau nu promovate ulterior. Adepţii consecinţialismului percep relaţia dintre valori şi agenţi ca pe una de natură instrumentală : agenţilor li se cere să efectueze orice acţiune care are proprietatea de a promova o valoare desemnată, chiar şi acţiuni care nu reuşesc să o respecte. Oponenţii consecinţialismului văd relaţia dintre valori şi agenţi ca pe una neinstrumentală : agenţilor li se cere sau cel puţin li se permite ca acţiunile întreprinse să exemplifice o valoare desemnată, chiar dacă aceasta duce la o realizare generală mai puţin semnificativă.

Acest mod de a distinge între consecinţialismul şi teoria rivală, cu referiri stricte la agenţi şi valori, este neobişnuit, dar, sper, atrăgător. Un neajuns este acela că noţiunea

de promovare a unei valori sau noţiunea de respectare a valorii nu este definită clar. În subcapitolul următor acest neajuns va fi remediat întrucâtva. (Subcapitolul se va dovedi a fi prea filosofic pentru gusturile multora, dar poate fi citit cu uşurinţă.)

ii. O altă abordare, mai formală

Pentru a prezenta o abordare mai formală, va fi de folos să definim două noţiuni : cea de opţiune şi cea de probabilitate asociată cu o opţiune. O opţiune poate reprezenta una direct comportamentală, realizată prin expresii ca : „Efectuez acţiunea A". La fel de bine însă poate fi şi o opţiune indirect comportamentală, de tipul : „Mă oblig să respect principiul de a fi bun" sau : „Îmi însuşesc obligaţia de a respecta trăsătura de competitivitate din mine : nu voi face nimic pentru a schimba acest lucru". Trăsătura definitorie a unei opţiuni este aceea că există o posibilitate pe care agentul o poate realiza sau nu. El poate săvârşi acţiunea A, lăsând principiul de a fi bun să îl conducă în acţiunile sale, sau poate rămâne competitiv, automulţumit.

Deşi o opţiune este o posibilitate care poate fi realizată, agentul nu va fi niciodată capabil de a determina cum funcţionează exact această posibilitate ; aceasta va depinde de alţi agenţi şi de alte lucruri. Pot să efectuez acţiunea A şi plouă sau nu, pot să efectuez acţiunea A şi are loc un al treilea război mondial ; lista rămâne deschisă. Având în vedere diferenţele de funcţionare a acestor condiţionări, orice opţiune are diferite probabilităţi. Dacă o opţiune este o probabilitate care poate fi realizată, probabiliăţile sale sunt posibilele modalităţi de realizare. Noţiunea de probabilitate reia o versiune a noţiunii familiare de consecinţă.

Revenind la definirea consecinţialismului, putem identifica două afirmaţii în general admise de către adepţii teoriei :

1) Orice probabilitate a unei opţiuni, orice direcţie pe care ar urma-o lumea ca rezultat al unei opţiuni făcute, are o valoare determinată, deşi poate că nu în funcţie de unicitatea sa, de stările de valoare realizate aici : gradul de determinare rezultă din starea de fericire a lumii, în care libertatea este respectată şi natura prosperă ; valoarea determinată nu va fi unică, de vreme ce ponderile dintre acest tip de stări nu sunt stabilite în parte ;
2) Orice opţiune, orice posibilitate pe care un agent o poate realiza sau nu, are o valoare stabilită de valorile probabilităţii sale ; valoarea sa este o funcţie a valorilor diferitelor sale probabilităţi, o funcţie a valorilor asociate cu diferitele modalităţi de a conduce o lume posibilă.

Motivul pentru care am ajuns la acest nivel al detaliilor este de a oferi un conţinut mai clar noţiunii de promovare a unei valori. Un agent promovează anumite valori în alegerile sale, dacă – şi numai dacă – el clasifică probabilităţile opţiunilor din punct de vedere al acestor valori (afirmaţia 1) şi opţiunile – acolo unde o astfel de clasificare este determinantă pentru alegerea care va fi făcută – din punctul de vedere al probabilităţilor lor

(afirmaţia 2). Există un caracter nedeterminat în afirmaţia 2, pentru că nu s-a clarificat cum anume este stabilită valoarea unei opţiuni de către valorile prognozelor sale. Abordarea obişnuită prezentă printre adepţii consecinţialismului, departe de a fi singura posibilă, se referă la folosirea unei opţiuni ca joc al hazardului între diferitele prognoze posibile şi apoi adaptarea unei proceduri din teoria deciziilor pentru a-i calcula valoarea. Prin această abordare veţi afla valoarea unei opţiuni prin adăugarea valorilor diferitelor prognoze – şi presupunem că acestea sunt unic determinate – fără a ţine seama de fiecare asemenea valoare prin probabilitatea pe care o are prognoza – de exemplu, un sfert sau o jumătate – de a fi cea corectă ; las deschisă întrebarea dacă probabilitatea corespunzătoare de folosit este şansă obiectivă, crez subiectiv, crez „raţional" sau orice altceva. Să presupunem că grija agentului este de a salva vieţi şi că, în anumite circumstanţe neprielnice, apar două opţiuni : una oferă o probabilitate de 50% în acţiunea salvării a o sută de vieţi, iar cealaltă oferă o siguranţă de 40%. Toate celelalte fiind egale – ceea ce se întâmplă foarte rar – această abordare va favoriza prima opţiune.

Acum avem o perspectivă mai bună a celor afirmate de consecinţialism, şi anume că modul corect prin care un agent trebuie să răspundă oricăror valori recunoscute este promovarea acestora : aceasta înseamnă că în fiecare alegere a opţiunii şi a prognozelor corespunzătoare stă cel mai acceptabil risc al acestor valori. Dar acum putem să ne referim mai în detaliu la afirmaţiile teoriei nonconsecinţialiste. Există două tipuri de teorii nonconsecinţialiste, două moduri de a afirma că anumite valori ar trebui respectate, nu promovate. Un tip insistă asupra faptului că, deşi există opţiuni care trebuie respectate, noţiunea de promovare a valorii abstracte a respectului nu are sens. Prin aceasta se neagă prima afirmaţie a consecinţialismului, care susţine că valori ca loialitatea şi respectul nu determină sensuri abstracte pentru diferitele prognoze ale unei opţiuni ; valorile sunt irelevante pentru prognoze, ele nereuşind să determine sensuri care să nu fie unice. Cealaltă poziţie pe care o adoptă apărătorii teoriei nonconsecinţialiste este aprobarea primei afirmaţii, recunoscând că noţiunea de agent care promovează valori cel puţin are sens, dar negând cea de-a doua afirmaţie, deci negând faptul că cea mai bună opţiune este în mod necesar determinată de valorile prognozelor sale. Important nu este să produci bunuri, ci să rămâi cu mâinile curate.

O ultimă precizare asupra teoriei nonconsecinţialiste, rămânând tot în sfera formală. Adepţii teoriei susţin că, împreună cu stările care trebuie mai curând respectate decât promovate, agenul va fi mereu în poziţia de a cunoaşte cu exactitate dacă o opţiune va avea sau nu una dintre stările respective. Confruntat fiind cu o valoare cum ar fi aceea a respectului sau a loialităţii, voi şti întotdeauna dacă o opţiune dată va aparţine sferei uneia dintre cele două valori. Premisa de siguranţă se poate aplica în general unor asemenea exemple, dar există şi excepţii. Aceasta înseamnă că, prin abordarea doar a câtorva stări de valoare, strategia nonconsecinţialistă nu va fi bine definită întotdeauna. Să luăm, de exemplu, o stare cum ar fi cea a fericirii. Această valoare poate fi respectată şi promovată, în acelaşi timp : respectarea ei implică grija pentru fericirea celor cu care intraţi în contact direct, indiferent de efectele indirecte. Dar, în practică, nu este întotdeauna clar ce anume implică un ataşament din sfera nonconsecinţialistă. Adepţii teoriei nonconsecinţialiste nu ne spun cum să alegem atunci când nici una dintre opţiunile

pe care le avem la dispoziţie nu indică o valoare relevantă. Există multe cazuri de acest fel, legate de o stare ca aceea a fericirii. De asemenea, există cazuri în care nici una dintre opţiuni nu oferă certitudine în ceea ce priveşte acţiunile corecte care rezultă din fericirea celor cu care intrăm în contact direct : cazuri în care o opţiune asigură o şansă a acelui rezultat şi o a doua opţiune care oferă cea mai bună perspectivă asupra fericirii generale. Răspunsul teoriei nonconsecinţialiste în asemenea cazuri nu este definit.

iii. Principalul argument împotriva consecinţialismului

De regulă, se spune despre această teorie că ar face ca un agent să realizeze fapte îngrozitoare, atât timp cât aceste fapte promit urmări dintre cele mai bune. Absolut nimic nu este interzis : nici violul, nici tortura, nici chiar crima. Acest aspect este relevant doar în circumstanţe îngrozitoare, desigur. Astfel, dacă cineva care deţine valori ordinare încurajează tortura, acest lucru este valabil doar în situaţii în care există un mare câştig potenţial – salvarea unor vieţi nevinovate, prevenirea unei catastrofe – şi unde nu apar consecinţe negative – când autorităţile statale susţin tortura. Odată ce o acţiune de acest tip este relevantă doar în astfel de circumstanţe, ea încetează să mai fie dăunătoare. Adepţii teoriei nonconsecinţialismului vor trebui deseori să apere un răspuns la fel de neatrăgător în asemenea circumstanţe. Poate fi îngrozitor să torturezi pe cineva, dar la fel de îngrozitor poate fi să nu faci acest lucru şi, în consecinţă, o bombă să explodeze într-un spaţiu public.

Probabil, prin prisma acestei distanţări, acuzaţia adusă consecinţialismului se reduce, de obicei, la afirmaţia conform căreia nu numai că ar permite fapte îngrozitoare în situaţii excepţionale, dar ar permite şi încuraja obiceiul general de a tolera aceste fapte ; sau, dacă nu este vorba despre toleranţă, cel puţin ar apărea fenomenul de sprijinire a posibilităţii ca aceste fapte să fie necesare. Consecinţialismul face ca nimic să nu fie de neconceput. Nu permite agenţilor să admită vreo constrângere referitoare la acţiunile lor, indiferent dacă este vorba despre constrângeri asociate cu drepturile altor oameni ca agenţi independenţi sau constrângeri asociate cu afirmaţiile celor cu care aceştia se află în relaţii dependente sau intime.

Ideea din spatele acestei acuze este că orice teorie morală a consecinţelor cere agenţilor să îşi schimbe obiceiurile prevăzătoare într-o modă inacceptabilă. Ei vor trebui să îşi calculeze fiecare alegere, identificând diferitele prognoze pentru fiecare opţiune, valoarea asociată cu fiecare prognoză şi consecinţa diferitelor valori asociate valorii opţiunii respective. Prin aceasta, ei nu vor putea recunoaşte drepturile celorlalţi ca şi considerente care ar trebui să îi constrângă, fără a lua în calcul consecinţele ; ei nu vor putea percepe ceea ce reclamă cei dragi şi apropiaţi lor, cerinţe care, în mod normal, nu ar trebui să atragă după sine vreun calcul ; agenţii nu vor putea să facă diferenţa între opţiunile permisibile, obligatorii şi cele de prisos. Ei vor deveni maşini ale eticii, insensibile la astfel de nuanţe. F.H. Bradley a demonstrat acest fapt în ultimul secol, în *Ethical Studies* (p. 107). „Din câte ştiu eu, aceasta înseamnă să faci posibilă, să justifici

şi chiar să încurajezi o neîncetată practică a cazuisticii ; iar aceasta, trebuie adăugat, reprezintă moartea moralei."

Dar dacă acest tip de acuză a fost adus în ultimul secol, el a fost şi refuzat, în special de către scriitori ca John Austin şi Henry Sidgwick. Ei au apărat utilitarismul clasic, teoria morală a consecinţelor potrivit căreia singura valoare este cea a fericirii umane sau, cel puţin, a fiinţelor sensibile. Austin a oferit un exemplu în *The Province of Jurisprudence Determined* (p. 108), în care susţine că utilitaristul nu are nevoie de agenţi care să se transforme în cazuişti permanenţi. „Deşi el aprobă dragostea, pentru că aceasta este în concordanţă cu principiul său, utilitaristul este departe de a afirma că binele general ar trebui să fie motivaţia îndrăgostitului. Nu s-a afirmat sau conceput niciodată în utilitarism că îndrăgostitul ar trebui să îşi sărute iubita în virtutea unei fericiri comune."

Austin subliniază faptul că o teorie consecinţialistă cum este utilitarismul este o explicare a tot ceea ce o opţiune justifică în raport cu alternativele – faptul că promovează valoarea relevantă – şi nu o explicare a felului în care agenţii ar trebui să delibereze atunci când selectează o opţiune. Fapta îndrăgostitului poate fi justificată prin promovarea fericirii umane, caz în care utilitaristul ar fi îndreptăţit în alegerea sa. Dar aceasta nu înseamnă că utilitaristul se aşteaptă ca îndrăgostiţii să îşi selecteze şi să îşi monitorizeze avansurile referindu-se la acest scop abstract.

Protestul adepţilor teoriei nonconsecinţialismului faţă de acest răspuns constă în negarea faptului că el este valabil pentru oponenţii lor. Ei susţin, spre deosebire de adepţii teoriei consecinţialiste care consideră că alegerile unui agent sunt sau nu justificate de promovarea anumitor valori, atunci adeptul susţine că agentul moral – agentul care vrea să se justifice – nu ar trebui să stăruiască asupra a cât de mult diferitele opţiuni promovează aceste valori. Prin această afirmaţie, ei sugerează că un astfel de fapt este cel mai bun mod prin care un agent poate garanta că alegerea făcută promovează valorile adoptate.

Totuşi, această replică din sfera nonconsecinţialistă nu reprezintă un argument convingător, deoarece presupunerea este falsă în mod explicit. Să revenim la îndrăgostit şi la iubita sa. Dacă îndrăgostitul îşi calculează fiecare îmbrăţişare, armonizând-o cu cerinţele fericirii generale, nu va exista plăcere pentru nici una dintre părţi. O condiţie pentru ca o îmbrăţişare să producă plăcere este spontaneitatea acesteia, faptul că ea vine din sfera afectivităţii naturale, necalculate dinainte. Nu este nevoie să mai stăruim asupra acestui aspect.

Dar, cu toate că aspectul discutat mai sus este clar şi se aplică unui număr foarte mare de cazuri, apare întrebarea dacă nu cumva adepţii teoriei consecinţelor au avut un demaraj prea lent, cel puţin până de curând. Iată şi problema : Admiţând că teoria consecinţelor este una a justificării, nu a deliberării, ce diferenţă se face – în politica deliberativă – prin faptul de a fi adept al teoriei consecinţelor ? Să presupunem că îndrăgostitul din exemplul lui Austin ar deveni utilitarist. Ce fel de politică ar adopta, ştiind că, în fiecare acţiune întreprinsă, nu va apela la avantajele şi dezavantajele utilitarismului ?

Răspunsul oferit de adepţii consecinţialismului din zilele noastre este motivat de observaţia din ultimul subcapitol, şi anume că opţiunile care se cer analizate din punct

de vedere al consecinţelor – posibilităţile asupra cărora un agent are putere de decizie – includ opţiuni care sunt doar indirect comportamentale, precum şi acţiuni alternative pe care ar putea să le efectueze în orice context. Opţiunile incluse susţin sau nu o anumită trăsătură de caracter, beneficiind de amestecul nestingherit în anumite situaţii; de asemenea, aceste opţiuni aprobă sau nu aderarea la un anumit principiu – de exemplu, principiul respectului unui anume drept al celorlalţi – ceea ce le oferă statutul de pilot automat comportamental în situaţiile corespunzătoare.

Faptul că seturile de opţiuni cu care se confruntă agenţii includ multe opţiuni de acest fel înseamnă că, în situaţia în care ei ar deveni adepţi ai teoriei consecinţialiste, aderarea lor la această doctrină poate avea un efect practic asupra felului în care se comportă, fără însă a avea efectul evident nedorit de a-i transforma în permanente calculatoare. Un alt efect ar fi acela că agenţii ar îmbrăţişa anumite stări sau principii care să îi conducă spre contexte care să le permită să reacţioneze într-o manieră spontană, necalculată. Acest efect se va manifesta mai ales dacă prin alegerea sa de a se supune analizelor calculate dinainte, agentul găseşte cea mai bună cale de promovare a valorilor pe care el le preţuieşte.

Însă nu ar fi cel mai bine dacă agenţii şi-ar păstra simţurile calculative ascuţite, fiind atenţi la fiecare situaţie, astfel încât ghidarea după pilotul automat al stării sau principiului să fie metoda optimă de promovare a valorilor lor? Iar, în acest caz, agentul adept al teoriei consecinţelor nu ar trebui să rămână un permanent calculator?

Aceasta este o întrebare a cărei poziţie stă în prim-planul discuţiilor contemporane despre consecinţe. Răspunsurile adepţilor acestei teorii sunt variate. Unul ar fi acela că agenţii sunt atât de failibili, cel puţin în verva procesului de luare a deciziilor, încât monitorizarea calculativă preconizată aici ar cauza probabil mai mult rău decât bine. Un altul ar fi că unele dintre calculaţiile relevante care au precedat acţiunii, de exemplu, anumite stări pe care agentul le alimentează – de pildă obsesia de a duce la sfârşit îndatoririle – sunt de aşa manieră încât odată atrase în joc, ele nu vor mai putea fi controlate prin monitorizare. Un alt răspuns, preferat de către scriitor, este acela că multe valori sunt de aşa natură încât promovarea lor este subminată dacă obiceiurile legate de deliberare – antecalculaţii – care sunt menite să le promoveze fac subiectul monitorizării calculative. Să presupunem că mă supun principiului de a spune ceea ce-mi trece prin minte într-o conversaţie, pentru a-mi promova spontaneitatea. Voi submina promovarea acelei valori dacă voi încerca să îmi monitorizez şi să îmi controlez remarcile. Sau, de asemenea, să presupunem că mă supun principiului de a-mi lăsa fiica adolescentă să acţioneze după bunul plac într-un anumit domeniu – de exemplu, în alegerea hainelor – pentru a-i promova sentimentul de independenţă şi de percepere a propriului sine. Iarăşi voi submina promovarea acelei valori dacă voi încerca să monitorizez şi să moderez toleranţa pe care o ofer. În fiecare caz, în contexte potrivite, trebuie să mă programez, mai mult sau mai puţin orbeşte, dacă vreau să promovez valoarea respectivă.

Partea teoriei consecinţelor – care este explicită în legătură cu posibilitatea conform căreia faptul de a fi adept al consecinţialismului poate motiva un agent să restricţioneze calculul asupra consecinţelor – este uneori descrisă ca fiind indirectă, alteori strategică, în alte cazuri restrictivă. Astfel de consecinţe restricţionate pot răspunde variatelor

provocări asociate cu argumentul principal împotriva consecinţialismului, dar această afirmaţie nu poate fi dovedită aici. În încheierea discuţiei noastre despre acest argument mai rămâne de atins un singur aspect, şi anume cel conform căruia consecinţele restrictive nu ar trebui confundate cu aşa-numitele consecinţe restricţionate, distincte de consecinţele extreme. Această doctrină, care nu mai este acum la modă, afirmă că regulile de comportament sunt justificate de măsura în care supunerea la principiile oferite promovează cel mai eficient valorile relevante ; pe de altă parte, se afirmă că opţiunile comportamentale sunt justificate prin alte metode, în special prin modul în care ele se supun sau nu regulilor optime. Teoria consecinţelor restrictive este o formă de limită a teoriei consecinţelor extreme. Aceasta susţine că testul necesar pentru a vedea dacă fiecare opţiune este justificată ţine de sfera consecinţelor, indiferent dacă opţiunea este direct sau indirect comportamentală : cea mai bună opţiune este cea care promovează cel mai eficient valorile agentului. Restrictivitatea vine din recunoaşterea faptului că agenţii îşi pot promova valorile prin alegeri comportamentale, dacă îşi restricţionează tendinţa de a calcula, renunţând la dreptul de a analiza toate consecinţele relevante.

iv. Principalul argument al consecinţialismului

Cheia principalului argument al consecinţialismului este o premisă considerată până acum ca fiind implicită ; conform acesteia, orice teorie morală apelează la anumite valori care necesită a fi promovate, potrivit consecinţialismului, sau onorate, potrivit curentului opus acestei teorii. Premisa este convingătoare. Orice teorie morală recomandă individului anumite alegeri. În orice caz, ceea ce recomandă teoria nu este o anumită alegere din partea unui agent oarecare, ci alegerea unui anumit tip de opţiune de către un anumit agent în anumite circumstanţe ; se spune adesea că acesta este un angajament faţă de universalizare (vezi capitolul 40, „Prescriptivismul universal”). Acest angajament înseamnă că orice teorie morală face apel la valori dat fiind faptul că opţiunea pentru anumite alegeri este considerată acum o stare dezirabilă.

Celălalt aspect al premisei noastre cheie este că, în cazul oricărei valori sau stări considerate dezirabile, putem identifica un răspuns conform teoriei consecinţelor şi unul opus acesteia. Putem folosi aici noţiunile de promovare sau de onorare a valorii. Sper că afirmaţia mea este susţinută de tipurile de exemple prezentate la început. Am văzut atunci că un agent poate alege să onoreze sau să promoveze valori care au legătură cu înţelegerea intelecuală, loialitatea personală şi libertatea politică. Prin analogie, aceleaşi posibilităţi există şi în cazul stărilor dezirabile. Aşa cum am văzut, un agent poate alege să onoreze o valoare asociată în mod tradiţional cu teoria consecinţelor, cum ar fi cazul fericirii, deşi incertitudinea ce caracterizeză opţiunile poate să impieteze forma iniţială a strategiei ; a onora această valoare înseamnă a nu cauza nimănui nefericire în mod direct, deşi aceasta ar putea contribui la creşterea fericirii per ansamblu. Agentul poate alege, de asemenea, să promoveze o valoare ce nu are legătură cu teoria consecinţelor, cum ar fi cea a respectului pentru celălalt. Promovarea acestei valori implică încercarea de a ne asigura că oamenii se respectă unii pe alţii cât de mult posibil, chiar dacă aceasta înseamnă lipsă de respect arătată faţă de lume.

Premisa noastră cheie stă la baza argumentului principal pentru consecinţialism deoarece ea arată că viziunea opusă îmbrăţişează o teorie cu deficienţe majore la capitolul simplităţii metodologiei. Ştiinţa şi alte discipline intelectuale preferă, de obicei, ipotezele mai simple celor mai complicate, în cazul în care ele au aceeaşi valoare ştiinţifică. Teoria consecinţelor este indiscutabil o ipoteză mai simplă decât oricare altă formă a teoriilor opuse ; aceasta înseamnă că, lăsând la o parte obiecţiile respinse în ultima secţiune, teoria consecinţelor ar trebui să aibă prioritate. Dacă adepţii teoriei aflate în opoziţie nu realizează cât de mult pierde viziunea lor la capitolul simplitate, acest lucru se întâmplă pentru că, în general, nu sunt de acord cu premisa noastră cheie. Ei cred că există anumite valori care pot fi numai promovate şi altele care pot fi numai onorate.

Există trei aspecte în care consecinţialismul se dovedeşte superior în ceea ce priveşte simplitatea. În primul rând, adepţii teoriei consecinţelor susţin o singură abordare a valorilor, în timp ce oponenţii lor susţin două. Ei cred cu tărie în faptul că anumite valori trebuie onorate, mai degrabă decât promovate ; este cazul valorilor asociate cu loialitatea şi respectul. Fie că acţionează sau nu în calitate de teoreticieni morali, ei sunt totuşi de acord cu faptul că alte valori trebuie promovate ; de exemplu, prosperitatea economică, igiena personală şi siguranţa instalaţiilor nucleare. Astfel, adepţii consecinţialismului folosesc o singură axiomă asupra felului în care valorile justifică alegerile, iar oponenţii lor folosesc două.

Teoria nonconsecinţialistă este şi mai complicată, din cauza stilului său ad-hoc. Adepţii ei identifică anumite valori care trebuie onorate mai degrabă decât promovate. Ei nu explică, însă, de ce anume justificarea provine mai degrabă din onorarea şi nu din promovarea lor. Într-adevăr, nu este foarte clar în ce ar consta o explicaţie satisfăcătoare. E un lucru să întocmeşti o listă cu valorile despre care se presupune că necesită onorare, cum ar fi loialitatea personală, respectul pentru ceilalţi şi pedepsirea fărădelegilor. Cu totul diferită este găsirea unei justificări pentru faptul că aceste valori sunt atât de diferite faţă de cursul obişnuit al stărilor dezirabile. Există, probabil, anumite caracteristici care le deosebesc de celelalte valori, dar de ce contează aceste caracteristici atât de mult ? Întrebarea nu este luată, de obicei, în calcul de către oponenţii teoriei consecinţelor. În cazul lor, nu numai că există dualitate, dar ea se prezintă într-o formă neexplicată.

Al treilea aspect în care consecinţialismul câştigă la capitolul simplitate se referă la corespondenţa cu viziunile noastre standard asupra cerinţelor raţionalităţii ; oponenţii teoriei consecinţelor se află în conflict cu aceste viziuni. Agentul aflat în faţa unei valori este într-o poziţie similară unui agent preocupat de un bun personal, ca, de exemplu, sănătatea, venitul sau poziţia socială. Analizând situaţiile din urmă, vom spune fără ezitare că acţiunea justificată raţional ar fi aceea de a promova bunul respectiv. Aceasta înseamnă că viziunea teoriei consecinţelor asupra felului în care valorile justifică alegerile este conformă curentului raţional care explică promovarea bunurilor personale ; teoria opusă nu este conformă cu acest curent. Ea se găseşte în ingrata poziţie de a apăra o explicaţie legată de valori, care nu are corespondent în raţionalitatea practică.

Dacă aceste consideraţii asupra simplităţii nu sunt suficiente pentru a fundamenta consecinţialismul, singura soluţie a adepţilor acesteia este să atragă atenţia asupra detaliilor şi a plauzibilităţii teoriei aflate în opoziţie. În secţiunea a doua a acestui articol,

am văzut că teoria nonconsecinţialistă este obligată să nege fie ideea potrivit căreia valorile pe care le îmbrăţişează determină acele valori ale probabilităţii unei opţiuni, fie pe aceea că valoarea unei opţiuni este o funcţie a valorilor asociate cu diferite cursuri de acţiune. Un adept al consecinţialismului poate susţine cu suficiente argumente că ambele idei sunt neplauzibile. Dacă un anumit curs de acţiune contribuie la realizarea unor valori mai mult decât altul, atunci acela are o valoare mai mare. Şi dacă o anumită opţiune pare a fi o soluţie cu mai mari şanse de reuşită decât o alta care implică aceleaşi valori, atunci aceasta este cea mai bună alternativă pentru mine. Pe ce se bazează atunci oponenţii teoriei consecinţelor ?

Bineînţeles, ar trebui ca adepţii ei să aibă un răspuns pentru această întrebare şi să ofere o explicaţie pentru poziţia greşită a oponenţilor lor. Vom insista asupra acestui aspect în concluzia articolului.

Există cel puţin două observaţii care trebuie incluse într-o astfel de explicaţie. Prima dintre ele a fost deja sugerată în acest eseu. Se pare că oponenţii consecinţialismului se concentrează pe deliberare, mai degrabă decât pe justificare. Observând că este adesea contraproductiv să deliberezi în legătură cu promovarea unei valori implicate în acţiune – o valoare precum loialitatea sau respectul – ei conchid că în asemenea cazuri, alegerile sunt justificate prin onorarea valorilor şi nu prin promovarea lor. Aici apare o primă greşeală, dar, cel puţin, ea este uşor de înţeles şi poate contribui la explicarea poziţiei opuse.

A doua observaţie nu a mai fost prezentată până acum şi se încadrează foarte bine în concluzia acestui articol. Numeroase teorii deontologice se bazează pe recunoaşterea forţei teoriei consecinţelor asupra justificării, dar o restrâng într-o anumită măsură. Un exemplu este furnizat de curentul bazat pe reguli, care restrânge puterea consecinţelor la alegerea care este făcută între aceste reguli, susţinând că opţiunile comportamentale sunt justificate prin referire la regulile astfel alese. Un alt exemplu, mai semnificativ, este al poziţiei opuse, care susţine că fiecare agent trebuie să aleagă în aşa fel încât, dacă toată lumea ar face aceeaşi alegere, atunci valorea sau valorile respective ar fi promovate. Ideea de bază aici este că teoria consecinţelor oferă un criteriu corespunzător pentru evaluarea alegerilor colectivităţii, dar nu şi ale membrilor săi. Colectivitatea trebuie să aleagă astfel încât valorile să fie promovate, iar individul trebuie să aleagă în aşa fel încât valorile să fie promovate dacă toţi ceilalţi ar face aceeaşi alegere. Aici, ca şi în cazul anterior, oponenţii teoriei consecinţelor îşi motivează poziţia chiar prin intermediul acestei teorii. Aceasta nu înseamnă că cele două curente sunt compatibile. Pentru adepţii teoriei consecinţelor, poziţia opusă nu este suficient de sistematică ; această gândire se aplică agentului individual şi colectivităţii în aceeaşi măsură. Observaţia îi poate ajuta însă pe adepţii teoriei consecinţelor să îşi înţeleagă oponenţii şi să îşi consolideze, astfel, propria poziţie. Ei susţin că analizează cu atenţie orice idee pe care oponenţii lor o consideră convingătoare. Înţeleg, de asemenea, şi pot combate în acest fel ideile oponenţilor lor.

Referinţe

Austin, J. : *The Province of Jurisprudence Determined* (1832) ; H.L.A. Hart (coord.) (Londra : Weidenfeld, 1954).

Bradley, F.H. : *Ethical Studies* (1876) (Oxford : Clarendon Press, 1962).

Sidgwick, H. : *The Methods of Ethics* (New York : Don Press, 1966).

Bibliografie suplimentară

Adams, R.M. : „Motive utilitarianism”, în *Journal of Philosophy*, 73 (1976).

Hare, R.M. : *Moral Thinking* (Oxford : Clarendon Press, 1981).

Lyons, D. : *Forms and Limits of Utilitarianism* (Oxford : Clarendon Press, 1965).

Parfit, D. : *Reasons and Persons* (Oxford : Clarendon Press, 1984).

Pettit, P. şi Brennan, G. : „Restrictive consequentialism”, în *Australasian Journal of Philosphy*, 64 (1986).

Pettit, P. : „The consequentialist can recognise rights”, în *Philosophical Quarterly*, 35 (1988).

Railton, P. : „Alienation, consequentialism and morality”, în *Philosophy and Public Affairs*, 13 (1984).

Regan, D.H. : *Utilitarianism and Cooperation* (Oxford : Clarendon Press, 1980).

Scheffler, S. : *The Rejection of Consequentialism* (Oxford : Clarendon Press, 1982).

Scheffler, S. : *Consequentialism and its Critics* (Oxford : Clarendon Press, 1988).

Slote, M. : *Common-Sense Morality and Consequentialism* (Londra : Routledge and Kegan Paul, 1985).

Smart, J.J.C. şi Williams, B. : *Utilitarianism : For and Against* (Cambridge : Cambridge University Press, 1973).

Stocker, M. : „The schizophrenia of modern ethical theories”, în *Journal of Philosophy*, 73 (1976).

— 20 —
Utilitatea şi binele

Robert E. Goodin

Teoriile etice se împart în două categorii standard, şi anume, teoriile dreptăţii şi cele ale binelui. Al doilea aspect al eticii, care subliniază ideea promovării consecinţelor pozitive ale acţiunii, necesită în mod evident o teorie a binelui în vederea determinării clare a acestor consecinţe pozitive şi, prin urmare, demne de promovare. Însă până şi cel dintâi aspect menţionat cu privire la etică necesită adesea o anume teorie a binelui, chiar şi numai pentru a da conţinut „datoriei binelui", aceasta înscriindu-se printre lucrurile pe care se cuvine să le facem : este evident şi de această dată că avem nevoie de o teorie a binelui care să ne prezinte cu exactitate modul în care trebuie să ne îndeplinim datoria de a face bine semenilor noştri. Prin urmare, teoria binelui este indispensabilă, indiferent de poziţia adoptată în sfera gândirii etice.

După cum este şi firesc, diferenţele apar mai degrabă sub aspectul conţinutului şi sursei unei asemenea teorii decât al necesităţii acesteia. Unii ar putea afirma că există virtute chiar şi într-o lume profund pervertită. Totuşi, dincolo de toate aceste consideraţii, majoritatea teoriilor se dovedesc în cele din urmă a fi întemeiate pe concepţii relativ similare asupra binelui. Cele mai multe fac apel la un principiu aristotelic extins şi asimilat cu succes, potrivit căruia virtutea este analizată în termenii unei complexităţi ; în acest sens, binele reprezintă în esenţă unitatea organică a unui întreg complex.

Acest principiu universal acceptat pătrunde în sfera esteticii. Problema crucială care se ridică este dacă o asemenea concepţie se pretează abordării noastre în domeniul doctrinei etice, cu alte cuvinte dacă ea poate constitui răspunsul la necesitatea unei teorii a binelui care să stea la baza sistemului nostru etic. Concluzia este categoric negativă, iar aceasta deoarece etica şi estetica nu înseamnă acelaşi lucru. Dincolo de multe alte responsabilităţi personale, am putea avea şi datoria de a promova adevărul şi frumosul ca scopuri în sine, chiar dacă acest lucru nu ar aduce nimănui nici un câştig. E ca şi cum până şi ultimul om de pe pământ ar avea datoria de a nu distruge planeta în întregime odată cu moartea sa, deşi acest lucru nu ar mai afecta bunele intenţii ale nimănui. Etica nu presupune încurajarea unor acţiuni pozitive prin ele însele, dar care nu sunt utile nimănui.

Etica este teoria relaţiilor sociale. Condiţiile eticii sunt, în principiu, obligaţii de a face bine oamenilor şi, în general, fiinţelor înzestrate cu simţire. Este posibil ca Henry

Sidgwick, autor al lucrării *Methods of Ethics*, să fi exagerat atunci când a întrebat retoric dacă o acţiune lipsită de efecte asupra conştiinţei umane – efecte directe sau indirecte, reale sau probabile – poate fi considerată cu adevărat ca fiind o acţiune pozitivă. Am putea născoci exemple distorsionate pentru a dovedi că astfel de acţiuni pot fi pozitive, chiar dacă sensul lor devine mai abstract, însă obligaţia noastră de a promova binele ar fi astfel mult diminuată. Puşi în situaţia de a alege între a săvârşi un bine util cuiva şi a săvârşi un alt bine care însă nu foloseşte nimănui, simţul nostru moral ne-ar determina să preferăm prima variantă în locul celei de-a doua. Această idee constituie miezul doctrinei utilitariste, iar binele, în sens general, se înscrie în cadrul mai larg al teoriei consecinţialiste. Conceptul de „utilitarism" este asociat şi meseriei de arhitect sau de artizan de mobilier, fiind echivalent cu cel de „funcţionalitate" şi, prin urmare, opus virtuţii şi frumosului. Totuşi, tocmai în acest aspect se regăseşte unul dintre principalele avantaje ale utilitarismului în calitate de teorie asupra binelui: în primul rând faptul că nu presupune nici un angajament din partea individului, care are posibilitatea de a filtra totul prin propriul să sistem de preferinţe şi interese şi de a alege între mai multe teorii specifice ale binelui, iar în al doilea rând, faptul că se adresează tuturor oamenilor în mod imparţial.

Teoria utilitaristă subliniază ideea că un lucru bun trebuie să servească unei anumite persoane şi într-un anume fel. „Utilitatea", în înţelesul cel mai general al termenului, se referă la ceea ce este „folositor". O întrebare justificată ar fi de ce să pretindem lucruri care nu sunt utile nimănui, în nici un fel. Cu toate acestea, orice teorie în materie de etică, orice principiu estetic ori dogmă religioasă care nu este centrată pe ideea de utilitate trebuie să îşi asume riscul de a recurge adesea la asemenea lucruri lipsite de sens. Nu este deloc surprinzător faptul că atacul la adresa „principiilor opuse celui de utilitate" constituie debutul operei *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, a lui Jeremy Bentham; opera urmăreşte îndeaproape însuşi „principiul utilităţii", iar teoria lui Bentham a fost şi continuă să rămână cel mai bun argument în favoarea unei doctrine etice întemeiate pe ideea de utilitate.

Dintr-o perspectivă evidentă, acest argument ridică tot atâtea probleme cât şi răspunsuri. A pune semnul egalităţii între utilitate şi caracterul folositor al unui lucru este deopotrivă bine şi corect, însă o întrebare rămâne în continuare fără răspuns: „Util pentru ce?". Majoritatea abordărilor de mai târziu ale doctrinei utilitariste reprezintă încercări de soluţionare a acestei simple dileme de mai sus. Răspunsul iniţial aparţine tocmai lui Bentham şi este influenţat de ideile utilitarismului timpuriu având ca principali adepţi pe Hobbes şi Hume, care aşează pe picior de egalitate utilitatea şi caracterul folositor în scopul promovării plăcerii şi evitării suferinţei; este ceea ce se numeşte utilitarism „hedonist". Această versiune a fost supusă parodierii din partea celor cu înalte concepţii etice sau cu o gândire sofisticată. Imaginea unei mulţimi necontrolate de uşuratici în căutare de plăceri nu este tocmai una încântătoare.

Asemenea imagini caricaturizate ar avea un efect filosofic cu mult mai puternic în cazul în care adepţii hedonismului utilitarist ar susţine ideea ca oamenii să îmbrăţişeze hedonismul sau, chiar mai mult, să militeze pentru acest lucru în virtutea caracterului logic al teoriei pe care o promovează. Cu toate acestea, imaginea de mai sus este o

exagerare, ca toate imaginile caricaturizate, de altfel. Utilitarismul hedonist nu face asemenea afirmaţii, ci doar propune (cum procedează şi Bentham, de altfel) ideea empirică potrivit căreia oamenii prezintă o tendinţă naturală spre hedonism, tendinţă influenţată de plăcere şi suferinţă şi de care ar trebui să ţină cont orice doctrină etică. În acest sens, hedonismul etic se detaşează doar într-o foarte mică măsură de o altă teorie convergentă, aceea a hedonismului psihologic.

Utilitarismul propus de Bentham poate fi definit ca exerciţiu de deducere a unor concluzii etice posibile (şi prin urmare contestabile) pornind de la premise psihologice potenţiale. Eroarea este cea care se pretează cu adevărat parodierii, fiind legată nu atât de structura propriu-zisă a teoriei lui Bentham, cât mai degrabă de aspectele ei psihologice. În principiu, orice altă viziune mai credibilă asupra surselor satisfacţiei personale sau asupra binelui pe care îl urmăresc oamenii, poate fi încadrată în structura de bază a teoriei lui Bentham. Odată înfăptuit acest lucru, substanţa concluziilor morale desprinse ulterior ar putea suferi modificări, spre deosebire de structura lor, care va rămâne aceeaşi.

Cea mai recentă substituire de acest fel se realizează între principiul hedonismului psihologic al lui Bentham şi ideea de „satisfacere a preferinţelor”, conform căreia adepţii acestui utilitarism de natură preferenţială ar trebui să insiste cu precădere asupra satisfacerii opţiunilor prevalente, în general, şi mai puţin asupra întâietăţii plăcerilor în raport cu suferinţa. Cea de-a doua teorie s-a dovedit a o include pe cea dintâi în majoritatea situaţiilor în care hedonismul de factură etico-psihologică promovat de către Bentham a urmat direcţia corespunzătoare, însă au existat şi situaţii contrare.

Uneori ne angajăm în acte de autosacrificiu, donând, spre exemplu, bani obţinuţi cu mari eforturi în scopuri caritabile, renunţând la anumite recompense în favoarea altor pretendenţi ale căror merite au o valoare deosebită sau chiar sacrificându-ne propria viaţă pentru a-i salva de la moarte pe semenii noştri. S-ar putea afirma cu cinism că toate aceste acţiuni binevoitoare sunt orientate spre anumite scopuri personale ulterioare sau chiar şi numai pentru a ne uşura conştiinţa. Totuşi, indiferent de satisfacţia obţinută, aceasta nu poate fi exprimată în termeni pur hedonişti. În acelaşi fel, atunci când un alergător de cursă lungă se zbate până la moarte pentru a depăşi recordul de timp sau când nişte prizonieri preferă să îndure chinuri groaznice decât să îşi trădeze camarazii, a asocia satisfacţia lor unei plăceri hedoniste ar fi din nou o greşeală. Teoria modernă asupra utilităţii, care poartă amprenta viziunii microeconomice, explică aceste situaţii în termenii „satisfacerii preferinţelor”. Atât timp cât o persoană are preferinţe care depăşesc sau se opun unor simple plăceri hedoniste, satisfacerea acestora reprezintă o sursă de utilitate pentru persoana respectivă. Teoria nu face nici o precizare privind o preferinţă anume, fie că este vorba despre utilitarismul orientat spre preferinţe, fie despre hedonism. Este mai degrabă o teorie preocupată de consecinţele morale care decurg din aceste preferinţe. În acest sens, binele, la nivelul fiecărui individ, înseamnă satisfacerea preferinţelor personale, indiferent care ar fi ele.

Cei cu pretenţii intelectuale rafinate ar putea spune că este vorba aici despre o teorie relativ modestă a binelui, iar acest lucru este adevărat în multe privinţe. Un aspect ar fi acela că teoria plasează pe aceeaşi poziţie binele şi dorinţa, reducând totul la o simplă

nevoie de consum. Însuşi John Stuart Mill şi-a manifestat nemulţumirea în legătură cu această concluzie în eseul său intitulat *Utilitarismul*. Există în mod evident şi lucruri bune indiferent dacă sunt dorite sau nu de către oameni, cum ar fi adevărul, frumosul, iubirea sau prietenia.

Există, de asemenea, şi un grup aparte, cel al „utilitariştilor idealişti", profund influenţaţi de opera *Principia Ethica* a lui G.E. Moore, care constituie elementul central al sistemului lor filosofic utilitarist ostentativ. Această abordare întruneşte cu atât mai puţin calităţile unei doctrine morale credibile cu cât se detaşează mai mult de utilitarismul hedonist clasic şi îmbrăţişează idealul estetic, fără a ţine cont dacă acest lucru este benefic sau nu fiinţei umane.

Un răspuns mai convingător la aceeaşi provocare vine din partea „utilitariştilor materialişti", care pun accentul pe satisfacerea intereselor şi mai puţin a unor simple preferinţe. Şi în cazul de faţă asistăm la o convergenţă a celor două modele filosofice ; al doilea este subordonat celui dintâi în majoritatea cazurilor în care indivizii îşi cunosc foarte bine interesele şi urmăresc satisfacerea acestora. În situaţia în care cele două modele se află în opoziţie (din cauza lipsei de cunoaştere sau a unor dorinţe diferite), utilitarismul de factură materialistă ar recurge la suprimarea satisfacerii unor preferinţe efemere în scopul protejării intereselor materiale şi de lungă durată ale individului.

Principiile acestei teorii necesită o formulare atentă ; „interesele materiale" nu trebuie percepute într-un sens atât de restrâns şi nu trebuie nici să le acordăm întâietate, astfel încât să ajungem să credem că oamenii nu au voie să îşi cheltuiască banii sau economiile destinate achiziţionării unui lucru. Consumul prestabilit poate promova la rândul său bunăstarea. În acest caz, preocupările trebuie să se manifeste cu precădere în sensul determinării lacunelor de cunoaştere şi a dorinţelor contradictorii, pentru a face posibilă eliminarea condiţiilor de utilitate bazate pe preferinţe în favoarea celor bazate pe interese. Cu alte cuvinte, este vorba despre alegerea ideală pe care o poate face individul prin îndeplinirea cumulativă a trei condiţii : informare perfectă, dorinţă puternică şi preferinţe bine stabilite. Însă asemenea situaţii ideale se regăsesc rareori în plan real. În general, tot ceea ce individul poate face este să aspire la o utilitate bazată pe interese şi mai puţin pe preferinţe. Cu toate acestea, nu este necesară o separare absolută între interese şi preferinţe. Această separare se realizează doar între interese şi preferinţe reale sau posibile. Interesele materiale reprezintă o serie de resurse diverse de care individul are nevoie înaintea oricărui demers de satisfacere a unei anumite preferinţe. Din această categorie de interese fac parte cele legate de sănătate, bani, adăpost, întreţinere şi altele de acest fel, toate fiind resurse necesare oricărui proiect sau iniţiativă personală a individului.

Acest aspect nu se adresează tuturor preocupărilor care i-au motivat pe adepţii utilitarismului idealist. Potrivit principiilor materialiste, valorile de adevăr şi frumos trebuie protejate şi promovate doar în măsura în care asigură bunăstarea omenirii, iar acest lucru este posibil, cel puţin până la un anumit punct. Însă Moore şi adepţii săi nu ar fi de acord cu recunoaşterea acestei idei la scară largă.

Cu toate acestea, utilitarismul materialist se apropie foarte mult de problematica utilitarismului idealist, iar poziţia sa este consolidată în special de afirmaţia fermă

potrivit căreia în orice situaţie oamenii iau în considerare utilitatea înaintea preferinţei. Prin detaşarea de dorinţele reale şi orientarea către interese materiale generale, utilitarismul materialist a conferit un caracter mai pragmatic noţiunii de utilitate.

Întreg demersul care a condus la caracterizarea utilităţii ca sporire a bunăstării materiale poate părea lung şi complicat. Însă oricât de alambicat ar fi acest demers, concluzia finală este în concordanţă cu ideea fundamentală de la care s-a pornit. Utilitatea este în strânsă legătură cu caracterul folositor al lucrurilor, iar elementul central pe care utilitariştii materialişti se străduiesc să îl protejeze îl constituie resursele generale atât de necesare oricărei acţiuni.

Utilitarismul, oricare ar fi orientarea sa, reprezintă înainte de toate un criteriu de analiză a activităţii publice, activitate care afectează şi alţi indivizi în afară de propria persoană, indiferent dacă este realizată de către oameni obişnuiţi sau de către oficialităţi. Este adevărat faptul că utilitarismul poate avea şi implicaţii pur personale, în sensul că poate genera o obligaţie faţă de noi înşine în scopul maximizării beneficiului personal, chiar dacă acest lucru nu afectează şi beneficiul altor indivizi. În cazul utilitarismului care are la bază preferinţele, această obligaţie pare lipsită de sens întrucât se reduce la datoria de a proceda potrivit opţiunilor proprii. Însă, în cazul utilitarismului materialist, efectul este mai puternic deoarece vorbim despre obligaţia de a urmări nişte interese materiale faţă de care este posibil să nu avem nici o înclinaţie.

Dincolo de aplicabilitatea sa în sfera privată, doctrina utilitaristă se evidenţiază cel mai pregnant în context public. Atunci când acţiunile noastre îi afectează pe cei din jur în diverse moduri, concluzia specifică utilitarismului care poate fi desprinsă este aceea potrivit căreia o acţiune corectă este cea care maximalizează utilitatea globală (indiferent de modul în care este ea percepută) rezultată din însumarea utilităţilor individuale aparţinând persoanelor implicate în acţiunea respectivă. Acesta este criteriul pe care trebuie să îl aplicăm în mod individual în alegerea acţiunilor noastre personale. Mai mult decât atât, acesta este şi principiul pe baza căruia diplomaţii trebuie să îşi întemeieze deciziile de care depinde buna funcţionare a întregii societăţi.

Această etapă – a însumării utilităţilor – a constituit subiectul mai multor discuţii. Gruparea utilităţilor individuale într-o utilitate colectivă este desigur o chestiune delicată, care presupune compararea mai multor aspecte. În primul rând, este vorba despre caracterul comparabil al bunurilor, astfel încât individul are posibilitatea de a compara utilitatea obţinută din consumul unor produse diferite, spre exemplu, mere şi portocale. În al doilea rând, comparaţia se poate realiza şi între indivizi diferiţi, mai precis între câştigul unei părţi şi pierderea altei părţi ca urmare a unei acţiuni realizate. Ambele aspecte ale comparaţiei au fost dezbătute de-a lungul timpului, însă cel de-al doilea s-a dovedit a fi mult mai controversat.

Există, în principiu, un inconvenient, acela al lipsei unei unităţi de măsură pentru utilitate, care să permită stabilirea valorilor acesteia ; un contor, de exemplu, permite determinarea fluxului electric în orice moment, spre deosebire de mintea umană atât de imprevizibilă şi impenetrabilă. Din moment ce utilitatea se referă în esenţă la o anumită stare de spirit (lucru cu atât mai evident în cazul utilitarismului hedonist sau al celui bazat pe preferinţe : chiar şi „satisfacerea dorinţelor unui prieten decedat” presupune o

considerare a „posibilelor opinii ale acestuia”, în condiţiile în care realitatea ar fi fost cu totul alta), interpretarea utilităţii necesită o transpunere în gândirea celuilalt. Numai în acest fel este calibrată scara utilităţii personale şi, respectiv, a utilităţii celuilalt pentru ca acestea două să poată fi evaluate conform unor parametri comparabili. Pot aprecia cu certitudine dacă o înţepătură este sau nu mai gravă decât fracturarea braţului, însă nu pot aprecia cu precizie dacă răul provocat de fractură este mai mare pentru mine decât răul suferit de către altcineva din cauza înţepăturii. La aceasta ne referim atunci când vorbim despre „imposibilitatea de a compara utilitatea interpersonală”.

În momentul în care refuzăm să ne angajăm în realizarea acestei comparaţii, consecinţele practice pot fi dezastruoase. Am fi copleşiţi de mulţimea unor alternative de genul celor propuse de către economistul Pareto şi de către adepţii săi ; tot ceea ce am putea afirma ar fi că o variantă este mai bună decât alta în condiţiile în care toţi oamenii ar fi înstăriţi într-un anume grad, iar unul ar fi mai înstărit decât toţi. Un prim dezavantaj al acestei abordări este acela că ignoră celelalte variante. Un altul, că generează în mintea individului o tendinţă profund conservatoare în ceea ce priveşte sistemul său decizional ; în lipsa unui mecanism de realizare a comparaţiilor interpersonale, este imposibilă justificarea motivului pentru care câştigul este mai mare decât pierderea.

Cu toate acestea, nu este recomandat un refugiu pripit în teoria economică a lui Pareto ; există numeroase soluţii originale la problema comparaţiilor interpersonale privind utilitatea. Mulţi recurg la diverse metode tehnice. Totuşi, cel mai simplu şi în acelaşi timp cel mai interesant este să considerăm că dificultăţile apar doar în cazul utilitarismului hedonist sau al celui care are la bază preferinţele, care pretind adoptarea modului de gândire al celorlalţi, spre deosebire de utilitarismul materialist, care, dimpotrivă, face abstracţie de preferinţele reale ale individului. Este posibilă cunoaşterea intereselor de ordin general ale acestuia din urmă, însă nu şi a gândurilor sale. Mai mult decât atât, interesele unor persoane diferite pot fi asemănătoare la un moment dat, în timp ce preferinţele, plăcerile şi durerile sunt bazate pe idiosincrazie, interesele materiale sunt uniformizate.

După cum am afirmat anterior, formula utilitaristă ne obligă la însumarea utilităţilor individuale ale persoanelor implicate. Criticile aduse de-a lungul timpului au avut în vedere compararea utilităţilor care fac obiectul acestei însumări. Abordările recente pun accentul pe caracterul impersonal al reuniunii utilităţilor. În acest sens, un lucru util rămâne util, indiferent dacă ne aparţine nouă, rudelor noastre, vecinilor sau unor înfometaţi etiopieni. În perspectiva utilitaristă, datoria individuală şi cea colectivă este independentă de identitatea şi statutul personal precum şi de obligaţiile speciale care decurg din acestea. Prin urmare, conform acestui model de gândire, orice persoană se poate substitui altei persoane.

Deşi această imparţialitate este neplăcută pentru mulţi, ea prezintă şi o latură atractivă. A înclina balanţa în favoarea propriei persoane sau a celor apropiaţi nu este un gest tocmai potrivit din punct de vedere moral. Aşadar, cei care se opun acestei imparţialităţi trebuie să dovedească faptul că ea nu constituie o atitudine morală corespunzătoare, oricât de neplăcut şi de neobişnuit ar putea să pară acest lucru. Nu se poate însă afirma că o viaţă morală este o viaţă uşoară, în care lucrurile decurg întotdeauna normal.

Pornind de la această provocare lansată de către utilitarişti, se poate afirma în continuare, şi pe bună dreptate, că, în virtutea unor considerente pur pragmatice, oamenii manifestă în aparenţă un anumit favoritism faţă de cei dragi sau apropiaţi. Este mult mai uşor să cunoşti nevoile celor din jur şi modalităţile de a-i ajuta cât mai bine şi fără eforturi inutile. Toate acestea reprezintă desigur câteva consideraţii pur întâmplătoare şi pragmatice. Într-o lume perfectă ele pot lipsi, dar în realitatea în care trăim prezenţa lor se resimte puternic. Din acest motiv, este absolut justificată ideea utilitaristă de a atribui îndatoriri speciale anumitor persoane şi anumite proiecte altor persoane. În sens mai detaliat, aceste obligaţii speciale amintite mai sus nu reprezintă fundamente etice, ci aspecte derivate ale unor principii utilitariste mai generale.

O altă critică la adresa utilitarismului este aceea că însumarea imparţială a utilităţilor ignoră modul în care este răspândită utilitatea în rândul oamenilor. Mai mult decât atât, dacă avem de ales între o repartizare prin care una dintre părţi obţine totul, iar cealaltă nimic, şi o împărţire în mod egal între aceste părţi, este de preferat varianta care asigură cea mai mare valoare a utilităţii totale. Acesta este un aspect al criticii aduse. Un al doilea aspect este acela că utilitarismul permite împărţirea în manieră radicală a proprietăţii individuale (inclusiv a anumitor părţi ale corpului, iar în acest sens sunt cunoscute cazuri înspăimântătoare de cedare forţată de organe) în scopul maximalizării utilităţii totale.

Ambele formulări critice susţin ideea necesităţii noţiunii de „drepturi", care să vină în întâmpinarea tendinţelor utilitariste dominante pentru a ne proteja împotriva diverselor efecte ale acestora. Însă şi de această dată răspunsul oferit de către utilitarişti face referire la aspecte absolut întâmplătoare şi vădit empirice. Argumentul adus în sprijinul acestei afirmaţii este acela că majoritatea bunurilor (hrană, bani etc.) produc o „utilitate marginală descrescătoare" : utilitatea aferentă primei unităţi consumate din bunul respectiv este mai mare decât cea obţinută în urma consumului celei de-a doua şi aşa mai departe. După ce am consumat şase îngheţate, există mari şanse să ne simţim rău. La fel, odată ce am obţinut câteva milioane de dolari, un dolar în plus nu mai înseamnă mare lucru. Consecinţa care decurge din valoarea descrescătoare a utilităţii marginale (la care se adaugă şi alţi factori posibili) este că o persoană săracă – ce nu beneficiază de o cantitate prea mare dintr-un anumit bun – va resimţi o utilitate mult mai mare în urma consumării fiecărei unităţi suplimentare din bunul respectiv decât o persoană înstărită. Acest lucru asigură argumentul în favoarea unei distribuiri mai degrabă supraunitare decât subunitare a bunurilor şi resurselor, creând un raport de subordonare între conceptul de egalitate şi valoarea utilităţii (egalitatea derivând din utilitate în sens pragmatic şi empiric).

O altă întrebare este aceea dacă egalitatea trebuie obţinută printr-o redistribuire incorectă şi radicală a bunurilor, prin încălcarea dreptului de proprietate. Utilitariştii recunosc importanţa stabilităţii şi a siguranţei nu numai în plan personal, ci şi atunci când este vorba despre anticiparea consecinţelor pe care acţiunile celorlalţi le pot avea asupra noastră. Prin urmare, avem dreptul de a ne opune redistribuirii radicale a proprietăţii, chiar dacă îmbrăţişăm principiile utilitariste ; acest lucru a fost sugerat mai întâi de către Bentham şi Hume, iar mai apoi şi de către alţi gânditori, în virtutea unor considerente deductibile empiric.

Aceste două implicaţii ale utilitarismului sunt diametral opuse, însă nu este nici o greşeală în a afirma că există atitudini utilitariste pro şi contra unei anumite politici. Dimpotrivă, poate fi privită drept un avantaj capacitatea de a afirma că există un anumit criteriu general, cel utilitarist, care furnizează argumente pro şi contra în vederea evaluării conflictului. În acest sens, utilitarismul asigură baza raţională a unei practici care de cele mai multe ori depăşeşte un simplu schimb în natură.

Este firesc ca discuţia mea asupra principiului utilităţii să se încheie cu subiectul politicilor publice. Iar aceasta pentru că scopul iniţial al doctrinei utilitariste a fost şi continuă să rămână acela de orientare a politicilor publice. Teoria lui Bentham reprezintă un ghid etic şi juridic, iar dacă luăm în considerare volumul impresionant al scrierilor sale pe această temă, este clar că acestea se adresează cu precădere funcţionarilor publici şi magistraţilor. În perspectiva utilitaristă, întrebarea specifică este: „Ce trebuie să facem împreună?" şi nu: „Cum ar trebui să îmi trăiesc propria viaţă?".

Perceput ca element orientativ al deciziei publice şi mai puţin al deciziei private, principiul utilităţii înlătură numeroase obiecţii care i se aduc. În situaţii excepţionale, principiile utilitariste pot cere încălcarea drepturilor omului; acest lucru nu se aplică şi în cazul instituţiilor de guvernământ, care, prin însăşi natura lor, trebuie să conceapă strategii ce vor putea fi aplicate în situaţii general valabile. În judecarea cazurilor obişnuite se poate observa îmbinarea armonioasă a principiului utilităţii şi a celor deontologice care au la bază Decalogul.

Referinţe

Bentham, J.: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Londra: 1823); J.H. Burns şi H.L.A. Hart (Londra: Athlone Press, 1970).

Mill, J.S.: *Utilitarianism* (Londra: 1863), în *Mill: Utilitarianism and Other Writings*, M. Warnock (coord.) (Glasgow: Collins, 1962).

Moore, G.E.: *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1903).

Sidgwick, H.: *The Methods of Ethics* (Londra: 1874); ediţia a VII-a (Londra: Macmillan, 1907).

Bibliografie suplimentară

Brandt, R.B.: *A Theory of the Good and the Right* (Oxford: Clarendon Press, 1979).

Griffin, J.: *Well-Being* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

Hardin, R.: *Morality Within the Limits of Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1988).

Hare, R.M.: *Moral Thinking* (Oxford: Clarendon Press, 1981).

Sen, A. şi Williams, B. (coord.): *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

Smart, J.J.C. şi Williams, B.: *Utilitarianism, For and Against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

— 21 —
Teoria virtuţii

Greg Pence

i. Introducere

În opera sa intitulată *Middlemarch*, George Eliot scria despre personajul Dorothea Brooke : „Avea un spirit speculativ, care tânjea după o concepţie nobilă asupra lumii, o lume din care să facă parte parohia din Tipton şi care să îi accepte felul ei de a fi ; iubea intensitatea şi măreţia lucrurilor şi îmbrăţişa tot ceea ce i se înfăţişa în acest fel". Dorothea se căsătoreşte cu reverendul Casaubon, căruia îi descoperă în scurt timp mediocritatea şi nesiguranţa ; Casaubon devine atât de dependent de soţia lui încât ar fi în stare să se sinucidă dacă ar afla ceea ce crede aceasta despre el. Captivă într-o căsnicie nereuşită din pricina propriei sale decizii, Dorothea se mulţumeşte cu puţinele clipe de fericire petrecute în singurătate. Odată ce îl întâlneşte pe Will Ladislaw, găsind astfel şi marea iubire, se gândeşte să îşi părăsească soţul. Pe întreg parcursul romanului, Dorothea duce o luptă interioară provocată de conflictul dintre ideea de a pleca şi cea de a rămâne.

Filosofia etică a fost preocupată recent tocmai de întrebări privind modul de viaţă pe care trebuie să îl urmeze individul în vederea formării propriului caracter. Unii gânditori nemulţumiţi de caracterul impersonal şi îngust al utilitarismului şi kantianismului – teoriile dominante la acea vreme – au reînsufleţit tradiţia până atunci uitată a „teoriei virtuţii". Doctrina etică anterioară a urmărit două aspecte. În primul rând, a fost interesată de conflictul dintre utilitarism şi deontologie. În al doilea rând, s-a detaşat adesea în totalitate de elementele teoretice. Acest lucru a fost posibil fie printr-o abordare „de sus în jos" a problemelor etice şi fără a se menţiona fundamentele teoretice, fie printr-o abordare „de jos în sus" până la nivelul termenilor şi conceptelor, fără a se ţine cont de implicaţiile asupra acţiunii. Orice precizări privind caracterul sunt absente din aceste teorii. După cum afirmă Lawrence Blum, „este surprinzător faptul că utilitarismul – care susţine ideea că fiecare individ îşi dedică întreaga viaţă dobândirii binelui şi fericirii – nu a încercat să ofere o descriere convingătoare a unui asemenea stil de viaţă" (Blum, 1988). Teoria virtuţii urmăreşte tocmai acest deziderat, prin descrierea unor tipologii de caracter sau a unor modele demne de urmat.

Deşi noţiunea de „virtute" pare oarecum învechită (preferându-se mai degrabă termeni sinonimi, precum „integritate" sau „caracter"), etica acordă o importanţă deosebită

problemelor legate de caracterul personal. Aceste probleme se referă la conduita unui om corect în situaţii reale. Adepţii teoriei virtuţii sunt de părere că tradiţia utilitaristă şi cea bazată pe drepturi ignoră însuşirile esenţiale ale unei vieţi morale obişnuite având în centru caracterul uman (cu toate că nu resping întru totul principiile acestor tradiţii). În opinia lor, răspunsul Dorotheei privind modul în care ar trebui să procedeze, nu are nimic a face cu aprecierea utilităţii şi a intereselor sau cu rezolvarea conflictelor între drepturi, ci cu propria ei personalitate.

Argumentul adus de către utilitarişti în apărarea teoriei lor este acela potrivit căruia o persoană ar trebui să îşi formeze un bun caracter, întrucât calităţile morale sporesc utilitatea generală. Un asemenea argument omite esenţialul. Să presupunem că majoritatea oamenilor ar avea un caracter admirabil. Să ne întrebăm apoi care ar fi motivele pentru care perspectiva unui individ asupra vieţii ar trebui să fie considerată drept model de către ceilalţi. Răspunsul nu este acela că individul respectiv urmăreşte maximalizarea utilităţii văzută ca pe un scop personal. Problema este legată mai degrabă de relevanţa utilităţii în formarea caracterului şi nu de modul de gândire al unor„sfinţi" sau al unor figuri „eroice". Chiar dacă utilitarismul oferă soluţii unor chestiuni cum ar fi sănătatea publică, teoria nu poate totuşi explica „datele" care compun existenţa individului şi nici actele de curaj, compasiunea, loialitatea sau viciul.

Cazul Dorotheei ilustrează alte două aspecte ale teoriei virtuţii. În primul rând, este vorba despre natura acestei valori, iar în acest sens ne putem pune două întrebări : „Există o trăsătură esenţială pe care Dorothea să o împartă şi cu alţi oameni ? O virtute dominantă ? ". Doctrina creştină a susţinut adesea ideea că umilinţa reprezintă una dintre cele mai mari virtuţi, în timp ce mândria constituie cel mai mare viciu.

În al doilea rând, virtuţile sau trăsăturile de caracter pot fi analizate şi atunci când se află în opoziţie. Caracterul Dorotheei este marcat pe de o parte de ceea ce în Evul Mediu se chema „fidelitate", „statornicie" în era victoriană şi „loialitate" în zilele noastre. Această virtute este diametral opusă dorinţei de libertate a personajului. Analizate individual, ambele trăsături sunt pozitive : loialitatea o ajută pe Dorothea să depăşească problemele căsniciei, în timp ce autonomia proprie o împiedică să fie dominată de alţii.

În acest caz, ne întrebăm dacă o persoană onestă poate să divorţeze din simplul motiv al incompatibilităţii, mai ales dacă mariajul este lipsit de violenţă sau abuz de orice fel. Mai mult decât atât, situaţia Dorotheei este complicată (cum se întâmplă, de altfel, în orice dilemă privind viaţa morală), deoarece despărţirea de soţul său ar putea avea consecinţe grave, dacă nu chiar nefaste atât pentru acesta, cât şi pentru copii. Soluţionarea dilemei depinde, în mare parte, de felul în care sunt evaluate cele două virtuţi şi anume : fidelitatea şi independenţa.

ii. Anscombe şi MacIntyre

Renaşterea interesului pentru virtute în anii '80 a fost încurajată de operele a doi filosofi : Elizabeth Anscombe şi Alasdair MacIntyre. În 1958, Anscombe afirma că noţiuni precum morala (datoria morală, obligaţia sau datoria în general) ar fi de neînţeles

în zilele noastre. Perspectiva asupra lumii care dădea sens acestor noţiuni şi-a pierdut influenţa, însă urmările ei au continuat să se resimtă, generând principii cum ar fi acela de „a acţiona nu în scopul satisfacerii unei dorinţe personale, ci pentru că aşa se cuvine din punct de vedere moral”. Anscombe a considerat aceste teorii ca fiind dăunătoare întrucât transformau virtutea într-un scop în sine, ignorând nevoile şi dorinţele individului.

Alasdaire MacIntyre a dus mai departe analiza lui Anscombe, afirmând că societatea modernă nu a moştenit o singură tradiţie etică din trecut, ci fragmente ale mai multor teorii contradictorii : suntem perfecţionişti platonicieni în acordarea onorurilor la Jocurile Olimpice, utilitarişti prin aplicarea principiului selecţiei în cazul răniţilor de pe front, adepţi ai teoriei lui Locke prin afirmarea drepturilor asupra proprietăţii, creştini prin idealizarea carităţii, compasiunii şi a egalităţii valorilor etice şi, nu în ultimul rând, urmaşi ai lui Kant şi Mill prin afirmarea libertăţii personale. Aşadar nu ar trebui să ne surprindă conflictul dintre intuiţii în filosofia etică şi prin urmare nici confuzia oamenilor.

În locul acestui amalgam, MacIntyre readuce în actualitate o abordare neoaristotelică a onestităţii umane, bazată pe ansamblul calităţilor, care oferă o anumită concepţie referitoare la sensul vieţii. Obişnuita întrebare privind sensul vieţii devine mult mai amplă, comportând mai multe aspecte : dacă individul simte sau nu că ocupă un loc în viaţă alături de alte persoane faţă de care are un angajament afectiv, dacă activitatea pe care o desfăşoară este în concordanţă cu caracterul său, dacă scopurile personale fac parte dintr-un proiect colectiv de durată iniţiat înaintea naşterii sale şi care se va derula şi după moartea sa şi aşa mai departe. În opinia lui MacIntyre, acest sens al vieţii conferit de virtuţi şi care asigură prosperitatea societăţilor civilizate ia naştere atunci când individul aparţine unei *tradiţii etice* ; aceasta face posibilă *ordinea narativă a unei vieţi unice* întemeiată pe *practicarea anumitor virtuţi* de care depinde întreaga existenţă a individului.

Medicina, spre exemplu, urmează o tradiţie etică datând cel puţin din vremea lui Hipocrate şi Galenus. Această teorie stabileşte modul în care trebuie să procedeze un doctor atunci când i se aduce un pacient rănit sau în situaţia în care se declanşează o epidemie. În virtutea acestei tradiţii, viaţa medicului dobândeşte o anumită unitate sau un „parcurs narativ” aparte, aşa încât există posibilitatea unei retrospective sau a unei estimări viitoare în vederea determinării schimbărilor evolutive. Dincolo de toate acestea, medicina deţine o serie de practici specifice care oferă nu doar recompense materiale, ci şi spirituale : îndemânarea în efectuarea operaţiilor, perspicacitatea stabilirii diagnosticului, respectul din partea studenţilor. La polul opus, să observăm cazul unui muncitor care se vede lipsit de un loc de muncă în urma falimentului fabricii unde a lucrat. MacIntyre afirmă că virtutea poate prospera numai în anumite tipuri de societăţi şi doar în condiţiile practicării anumitor meserii.

iii. Temeiul istoric al teoriei virtuţii

Înţelegerea teoriei moderne a virtuţii este imposibilă fără o analiză prealabilă a istoriei eticii. Vechii greci (mai ales Socrate, Platon şi Aristotel) au adus contribuţii în trei direcţii. În primul rând, ei au acordat importanţă virtuţilor (trăsăturilor de caracter) în

calitate de subiect al eticii. Astfel, *Republica* lui Platon descrie virtuţile încurajate de democraţie, oligarhie, tiranie şi meritocraţie. În al doilea rând, au fost analizate virtuţile de bază, cum ar fi curajul, cumpătarea, înţelepciunea şi corectitudinea. În al treilea rând, filosofii au realizat o clasificare a tipurilor de caractere (Aristotel a împărţit caracterul uman în cinci categorii, pornind de la nobleţea sufletească şi ajungând la monstruozitatea firii).

În secolul al XIII-lea, Toma din Aquino a realizat o sinteză între concepţia aristotelică şi teologia creştină, completând virtuţile fundamentale cu virtuţi creştine, cum ar fi credinţa, nădejdea şi milostenia. Străvechii etici greceşti i se aduce astfel o justificare din perspectiva teologiei. Teoria propusă de către Toma din Aquino se situează între viziunea naturalistă a vechilor greci şi ostilitatea lui Kant faţă de naturalism.

În epoca Iluminismului, Kant a încercat să facă din morală un derivat al raţiunii pure. Deşi Sfântul Toma din Aquino susţinea ideea că anumite adevăruri privind morala pot fi cunoscute şi prin simpla cale a raţiunii, el s-a văzut adesea nevoit să facă apel la existenţa lui Dumnezeu şi la natură. Mai târziu, Kant a evitat să recurgă la acestea, încercând să descopere esenţa caracterului moral – esenţa virtuţii – dincolo de anumite virtuţi particulare sau de existenţa istorică a unei anumite societăţi.

Kant a afirmat că oamenii virtuoşi acţionează în perspectiva şi datorită respectului faţă de normele etice „universal valabile” (capitolul 14, „Etica lui Kant”). În interpretarea lui Kant, atunci când oamenii acţionează în calitate de agenţi pur raţionali, ei *nu* sunt călăuziţi de dorinţe obişnuite ; *nu* sunt influenţaţi nici chiar de dorinţa de a fi recunoscuţi ca persoane oneste sau de dorinţa de a trăi cu un sentiment plăcut şi de a înlătura suferinţa. Prin aceasta, Kant a urmărit să explice caracterul moral prin transcenderea dorinţelor banale formate în cadrul anumitor societăţi şi în anumite perioade ale istoriei. Din acest motiv teoria sa a fost una deosebit de abstractă, dar în acelaşi timp şi foarte complicată.

Adepţii teoriei moderne a virtuţii consideră ideea lui Kant ca fiind greşită şi sunt de părere că filosofia modernă a urmat cu indiferenţă aceeaşi direcţie. În loc să considere perspectiva lui Kant ca un *început* al unei noi tradiţii în gândire, aceştia o tratează ca pe o *metodă de reducere la absurd*. Utilitarismul comite o eroare interpretativă deoarece identifică noţiunea abstractă a datoriei întâlnită la Kant cu binele absolut (pentru cel mai mare număr de indivizi) şi ignoră modul în care acţiunea destinată îndeplinirii acestei datorii depinde de elementele de caracter (de exemplu, lipsa sentimentului de compasiune). După cum afirmă Joel Kupperman (1988), „în ciuda opoziţiei dintre adepţii kantianismului şi cei ai consecinţialismului… este uşor pentru cineva care citeşte câteva lucrări specifice oricăruia dintre cele două curente să îşi formeze în minte imaginea unui subiect moral anonim, îndoctrinat să facă alegeri morale care nu prezintă nici o legătură psihologică în raport cu trecutul sau viitorul său”.

Susan Wolf a susţinut într-un eseu ideea că utilitarismul nu numai că omite să facă referire la caracter, ci, dimpotrivă, impune unul ideal, la care nu ar fi nici bine şi nici raţional ca omul să aspire. Un utilitarist care îşi foloseşte timpul şi banii aproape în totalitate în scopul ajutorării celor săraci ar fi o persoană banală şi unidimensională, care

nu ştie să profite şi de alte aspecte ale vieţii care depăşesc sfera eticii, cum ar fi sportul sau studiul istoriei. În strădania sa de a-şi ajuta cât mai mult semenii, acest individ îşi dedică tot timpul liber în scopul unor acte de altruism, renunţând la alte acţiuni benefice, care în mod normal i-ar aduce satisfacţie.

iv. Exclusivismul

Anscombe şi MacIntyre au militat pentru renunţarea în totalitate la sistemul etic bazat pe principii în favoarea unei abordări corespunzătoare a virtuţii. Acest „exclusivism" presupune loialitatea celor care cred că pot face să renască în epoca modernă virtuţile aristotelice sau codul etic aristocratic al secolului al XVIII-lea.

Acest mod de gândire ignoră adesea, printre multe alte aspecte, şi faptul că societăţile din vremea lui Aristotel precum şi cele aristocratice nu erau societăţi democratice. Într-adevăr, adepţii aristocraţiei, printre care se numără Aristotel şi Hume, nu au oferit o descriere a conceptului de virtute, ci au perceput această valoare ca pe o idealizare a comportamentului specific vremii respective. Prin urmare, cei care doresc să se revină la vechea organizare a *polis*-ului grecesc sau la epoca iluministă din Scoţia, trebuie să ştie că nu este vorba despre o revenire efectivă la acel tip de organizare, ci despre o revenire la vechile scrieri.

Există totuşi păreri care afirmă că noţiunea de virtute este compatibilă conceptului democratic şi, în acelaşi timp, independentă de discuţia asupra drepturilor şi principiilor etice. Iar aceasta pentru că atenţia este îndreptată spre ceea ce este nobil, bun, onorabil, potrivit, cu alte cuvinte, în armonie.

Este oare posibil acest deziderat? Pentru a dovedi contrarul, vom discuta în continuare despre curaj.

v. Curajul

Orice discuţie pe tema existenţei trebuie să se oprească la un moment dat şi asupra importanţei curajului în viaţă. Aici apar două aspecte interesante. În primul rând se pune problema dacă cineva poate fi curajos fără a şti ce înseamnă curajul. În al doilea rând, este vorba despre legătura dintre curaj şi cunoaştere sau alte virtuţi.

Primele discuţii filosofice pe această temă se regăsesc în dialogurile lui Platon, în care Socrate se înfruntă cu generalii atenieni Laches şi Nicias cu privire la definiţia curajului. Înaintea lui Socrate, curajul era, fără îndoială, considerat o virtute (după cum se poate remarca în cazul personajelor războinice evocate de Homer), însă adevărata natură a curajului a devenit o dilemă în secolul al V-lea î.Hr. În contextul în care navigatorii atenieni au început să răspândească în patria de obârşie felurite idei ciudate şi obiceiuri din alte părţi ale lumii, adepţii sofismului au iniţiat teoria potrivit căreia noţiunea de curaj diferă de la un popor la altul precum şi de la o epocă la alta.

Socrate, Platon şi Aristotel se opun formulării de mai sus, invocând caracterul atemporal al acestei calităţi remarcabile care este curajul. În dialogul platonian intitulat „Laches”, Socrate i-a criticat pe generalii atenieni pentru faptul că asociau în mod greşit curajul unui comportament stereotipic (de exemplu, a salva nişte copii dintr-o casă incendiată) şi pentru că nu făceau distincţia între capacitatea de a învinge orice teamă şi capacitatea de a înfrunta lucruri demne cu adevărat de teamă. În opinia lui Socrate, curajul se îmbină cu înţelepciunea, motiv pentru care nu poate servi unor scopuri malefice.

Socrate susţine, de asemenea, ideea controversată potrivit căreia curajul serveşte şi intereselor personale ale individului. După cum afirmă John Mackie în cartea sa, *Ethics : Inventing Right and Wrong*, în contextul în care o persoană îşi formează dispoziţia de a aprecia dacă actul de curaj serveşte sau nu propriilor sale interese, această dispoziţie nu reprezintă un act de real curaj şi nici un act destinat să satisfacă anumite interese ale individului (acest aspect este discutat şi de către Philip Pettit în capitolul 19, „Consecinţialismul”).

Chestiunea care ne interesează aici nu este deosebirea dintre curaj şi îndrăzneală. Curajul presupune o acţiune orientată spre înfăptuirea un ideal moral, în timp ce îndrăzneala unui iscusit hoţ de bijuterii nu urmăreşte un asemenea scop. Problema controversată legată de curaj şi de idealuri nobile este cea care ne determină să ne întrebăm dacă vorbim de curaj în situaţia în care scopurile urmărite sunt necinstite.

vi. Exclusivismul (continuare)

Revenind la discuţia despre exclusivism, ne întrebăm dacă o doctrină bazată eminamente pe conceptul de caracter poate oferi toate răspunsurile la problemele eticii. Să abordăm această problemă întrebându-ne dacă un ofiţer al Confederaţiei americane ar fi putut fi curajos în timpul Războiului Civil. La o analiză a curajului din perspectivă idealist-neutră, acest lucru este posibil. Astfel, curajul înseamnă înfruntarea anumitor riscuri în scopul realizării unui ideal, nu neapărat cel corect.

Mulţi ar fi de părere că ofiţerul lupta pentru un ideal greşit deoarece în statele confederative continua să se menţină sclavia. Răspunsul lui Socrate, ipotetic vorbind, ar fi fost acela că ofiţerul nu era curajos în adevăratul sens al cuvântului. Dar, din nefericire, Socrate *nu* ar fi putut afirma în realitate aşa ceva, tocmai pentru că toţi marii filosofi ai Antichităţii erau de părere că sclavia era un fapt firesc şi corect. Virtuţile aristocratice din acele timpuri depindeau în mare măsură de organizarea societăţii (a *polis*-urilor sau oraşelor greceşti). Vechii greci erau conduşi de un principiu greşit privind relaţiile interumane, iar din această cauză teoria lor asupra caracterului nu poate fi adaptată exemplului nostru.

Dacă citim operele vechilor scriitori greci, vom fi impresionaţi de modul în care aceştia concep formarea personalităţii şi a caracterului prin urmarea idealurilor care ţin de frumos, curaj şi nobleţe. Sistemul etic al Greciei antice era unul de tip perfecţionist, prin accentuarea perfecţiunii cetăţii, a individului şi a viitorului omenirii. Perfecţionismul

reprezintă o sfidare la adresa egalităţii promovate de sistemul democratic. Nu există nici un lucru care să rivalizeze cu idealurile Antichităţii referitoare la caracter şi care să poată funcţiona ca principiu al egalităţii morale între oameni (mai puţin între oameni şi animale).

Filosoful german Friedrich Nietzsche a scris despre modul de formare a caracterului prin intermediul orgoliului şi al imaginii prototipice. Şi de această dată vorbim despre o formă idealistă de caracter, incompatibilă cu egalitatea morală. Idealul lui Nietzsche se remarcă nu atât prin ceea ce afirmă, cât prin ceea ce respinge (etica iudeo-creştină). Însă nici autorul însuşi nu a fost pe deplin conştient de intensitatea caracterului anticreştin al teoriei sale. El este însă conştient că idealul său de „supraom” (*übermensch*) nu va poseda ceea ce Hume numeşte „virtuţi călugăreşti”, printre care amintim umilinţa şi castitatea ; dar pe de altă parte, Nietzsche nu pare să considere compasiunea ca fiind o virtute care descinde din tradiţii călugăreşti precum iudaismul, creştinismul şi budismul. Omul cu suflet înălţător situat la nivelul spiritual a lui Zarathustra *poate* veni uneori în ajutorul celor sărmani ca semn al puterii şi mărinimiei sale şi după bunul său plac. El consideră că sentimentele şi raţiunea oamenilor simpli nu prezintă importanţă în plan moral şi, prin urmare, pot fi exploatate. Asemenea percepţii asupra caracterului nu pot oferi soluţii etice.

În schimb, dacă cineva doreşte să descrie curajul dintr-o perspectivă nonsocratică, acesta reprezentând o virtute care serveşte oricărui ideal sau scop, atunci problema dispare. Dificultăţile apar atunci când virtuţile (cum ar fi curajul şi înţelepciunea) sunt chemate să rezolve toate dilemele eticii.

Un alt aspect demn de menţionat ar fi şi cel privind importanţa drepturilor la libertate şi la o viaţă privată în societăţile moderne. Buna funcţionare a acesteia depinde de respectarea unui număr minim de drepturi şi libertăţi. Motivele pentru care sunt interzise de exemplu furtul şi efectuarea forţată a histerectomiei (extirparea uterului) nu pot fi explicate în totalitate prin analizarea viciilor autorilor. Discuţiile trebuie să se îndrepte mai degrabă spre motivele pentru care acest gen de fapte încalcă drepturile victimelor. În concluzie, exclusivismul constituie un eşec atunci când este vorba despre teoria virtuţii, deşi lasă acesteia un larg domeniu de influenţă.

vii. Esenţialismul

O chestiune similară este aceea dacă toate virtuţile sunt excepţionale datorită conexiunii lor cu un ţel (*telos*) unic şi dominant al naturii umane. Această problemă provine din încercările de a readuce în actualitate teoriile neoaristotelice asupra virtuţii, care susţin că scopul adevărat este acela al unei vieţi perfect cinstite. Pentru a răspunde la această chestiune, trebuie să ne întrebăm mai înainte (aşa cum au făcut-o şi Socrate şi Aristotel) dacă toate virtuţile au în centru o „virtute dominantă”. Pe de altă parte, există posibilitatea ca toate aceste virtuţi să nu fie reunite sub semnul uneia singure, ci să împărtăşească aceeaşi *esenţă*, prin urmare să deţină un înţeles comun. Aristotel era de părere că un prost nu poate avea nici o virtute, afirmaţie aflată în contradicţie cu morala creştină.

O teorie mai recentă este cea a lui Edmund Pincoffs, care propune o abordare „funcţionalistă” a virtuţii, potrivit căreia adevăratele virtuţi sunt cele indispensabile unei vieţi decente, indiferent de forma pe care o îmbracă „viaţa obişnuită”. În opinia sa, există un nucleu al virtuţilor absolut necesare dezvoltării oricărui tip de societate, în orice perioadă istorică.

Motivul pentru care toate virtuţile trebuie să împărtăşească o calitate comună, iar pe de altă parte motivul pentru care toate lucrurile bune trebuie să deţină o anumită calitate, sunt ambele la fel de plauzibile. Virtuţile sunt abilităţi excepţionale pe care le poate cultiva orice individ. Ideea necesităţii unui nucleu al virtuţilor reprezintă de fapt ipoteza subtilă potrivit căreia există un singur mod cinstit de viaţă sau o singură cale corectă în dezvoltarea societăţii. Însă există mai multe perspective asupra societăţilor viitoare: fiecare va avea instituţii şi proceduri proprii şi va practica anumite virtuţi specifice în scopul progresului.

Spre exemplu, au existat şi în societăţile marginale figuri remarcabile, oameni deosebit de inteligenţi, călăuziţi de anumite valori complet diferite de normele stricte care guvernau viaţa civilizată din oraşe, cu bisericile, şcolile, magazinele, fabricile, poliţia şi funcţionarii lor. Aceste personaje trăiau după un cod simplu, dar sever (hoţii de cai erau executaţi, „sălbaticii” erau consideraţi duşmani, fiecare om îşi făcea datoria care îi revenea). Din momentul în care civilizaţia s-a extins şi asupra acestor societăţi, „eroii” au început să realizeze că nu se puteau integra în societatea ale cărei temelii le creaseră. Societatea a avut nevoie doar de nişte modele iniţiale, însă mai apoi şi-a urmat propria sa evoluţie.

viii. Sentimentele morale şi dorinţele

Adepţii teoriei virtuţii motivează acţiunile morale în termeni de dorinţe şi sentimente. Jonathan Bennett dezbate importanţa sentimentelor şi a empatiei în viaţa morală. El analizează şi conflictul dintre compasiune şi obligaţia morală, făcând referire la personajul Huckleberry Finn sau la liderul nazist Heinrich Himmler. În primul caz, morala specifică vremii respective cerea ca Huck să îl denunţe pe Jim, un sclav fugar cu care acesta devenise prieten. În al doilea exemplu, Himmler i-a îndemnat pe generalii nazişti să treacă peste repulsia provocată de masacrarea evreilor şi să se concentreze asupra unei datorii mai însemnate, aceea faţă de patrie. Bennett emite o concluzie opusă teoriei lui Kant, şi anume că Huck s-a lăsat condus de afecţiunea sa pentru Jim, ignorând principiile morale (gest absolut corect), în timp ce generalii lui Himmler ar fi trebuit să ia mai mult în seamă sentimentele proprii. O doctrină morală care doar explică această problemă ca fiind o eroare cognitivă (Huck ar fi trebuit să depăşească gândirea vremii şi să observe că sclavia constituia un rău pentru omenire), nu se adresează subiectului tratat de către Bennett.

Bennett comentează şi teoria teologului american Jonathan Edwards, care afirma că sufletele ajunse în rai privesc spre suferinţele celor condamnaţi la iad („observarea chinurilor celorlalţi amplifică sensul bucuriei personale”). Astfel, Bennett este de părere

că Edwards pare absolut insensibil la suferinţa veşnică a damnaţilor, fiind deci inferior până şi lui Himmler, care cel puţin manifestase un dram de sensibilitate.

Acest subiect dezvăluie un inconvenient frecvent întâlnit în cazul teoriilor care nu se axează pe problema virtuţii. În ceea ce priveşte teoriile asupra principiilor şi datoriei, este posibil (din punct de vedere teoretic) ca un om să se supună, asemenea unui robot, tuturor legilor morale şi să ducă o viaţă în perfectă armonie cu principiile etice. Conform acestui scenariu, individul ar funcţiona ca un computer perfect programat ; poate că există astfel de oameni şi în realitate, ei fiind produsul unei educaţii într-un perfect spirit etic. În cazul teoriei virtuţii, este nevoie de o cunoaştere mult mai amplă în vederea efectuării raţionamentelor morale, o cunoaştere care să depăşească aspectele de suprafaţă ale comportamentului. În acest sens, trebuie să cunoaştem firea persoanei implicate, percepţia sa asupra celor din jur, percepţia despre sine, atitudinea sa faţă de trecut şi faţă de acţiunile nerealizate încă.

Spre exemplu, majoritatea oamenilor nu devin criminali pe parcursul vieţii (aceasta este o însuşire de suprafaţă), însă, cu toate acestea, tipologiile lor diferă semnificativ. Un individ predispus la crimă din cauza temperamentului său irascibil, dar care se abţine din motive de etică, nu este totuşi un model remarcabil de morală. Este mult superior acestuia un individ care nu doreşte pur şi simplu să ucidă pe nimeni, fără a avea vreun motiv anume pentru comportamentul său. Însă cu adevărat remarcabil este cel care nu numai că nu este capabil de crimă, dar şi plânge soarta celor ucişi fără a avea nici o vină.

ix. Caracterul, sinele şi societatea

Acţiunea nu se produce într-un vid politic. Teoria virtuţii studiază şi modul în care sunt încurajate diferite virtuţi şi vicii în cadrul unor structuri sociale distincte. Analiza situaţiei cu care se confruntă personajul Dorothea Brooke se poate realiza la un nivel global, apreciind dacă alternativele limitate pe care societatea victoriană i le-a oferit acesteia au fost echitabile sau nu. Unele aspecte similare au fost preluate şi de către reprezentanţii feminismului modern în discutarea virtuţilor şi viciilor feminine. Feminiştii din trecut au pledat în favoarea unui ideal androgin, promovând virtuţile umane, în general, şi nu cele specifice genului (masculine sau feminine). Studiile recente asupra feminismului resping ideea idealului androgin, constatând că anumite virtuţi (afecţiunea, compasiunea) sunt specifice mai degrabă genului feminin decât celui masculin (capitolul 43, „Ideea unei etici feministe”).

Problema caracterului comportă o dublă abordare în perspectiva filosofică : la nivel global, al întregii societăţi şi la nivel personal, din interior spre exterior. Întrebarea care se pune este : „În ce măsură ar fi capabil individul să îşi modeleze propriul caracter ? ”.

Evident că acest lucru presupune ca unii oameni să deţină o *anumită* capacitate de formare a propriului caracter. Părerile sunt împărţite : unii filosofi consideră că acţiunile individului sunt libere, în timp ce caracterul reprezintă un aspect invariabil al naturii umane. Pe de altă parte, este le fel de adevărat că nu toţi oamenii au capacitatea de a-şi schimba propriul caracter. Însă din moment ce critica admite faptul că acţiunea individului

este independentă, posibilitatea ca această acţiune să genereze schimbări la nivelul caracterului este admisibilă în aceeaşi măsură.

Criteriile de distincţie între actele demne de laudă şi cele damnabile, modul de formare a manierelor personale precum şi concepţiile proprii asupra liberul arbitru, subliniază ideea că oamenii pot să îşi dezvolte sau să îşi modifice caracterul în mod deliberat. Limita până la care este posibilă această modificare a trăsăturilor şi a caracterului personal este un aspect care depăşeşte subiectul eseului de faţă; cu toate acestea, o concluzie generală ar fi aceea că situaţiile de criză îi pot obliga pe oameni la o reevaluare a valorilor fundamentale proprii, aşa cum se întâmplă în cazul personajului Dorothea Brooke. În cel mai fericit caz, oamenii ajung la o percepţie interioară a propriilor probleme şi îşi găsesc resursele necesare schimbării (acesta este unul dintre meritele psihoterapiei). Faptul că oamenii se schimbă (renunţă la băutură, devin mai miloşi sau mai răi) este o realitate incontestabilă (capitolul 47, „Implicaţiile determinismului”).

Teoriile care ignoră aspectul virtuţilor prezintă şi inconvenientul că nu acordă atenţie acelor aspecte ale vieţii care determină formarea caracterului, cum ar fi decizia de căsătorie, de a avea copii, de a-şi forma prieteni sau de a căuta un loc de muncă. Adepţii doctrinelor etice bazate pe drepturi, pe utilitate sau pe concepţiile lui Kant, sunt de părere că aceste aspecte ale vieţii implică luarea unor decizii nonetice. Iar din moment ce etica se referă la modul de a trăi viaţa, şi aceste aspecte ocupă un loc atât de important în cadrul existenţei, este clar că acest inconvenient este greu de depăşit.

Filosofia modernă ridică numeroase probleme pe tema virtuţilor, cum ar fi dimensiunea responsabilităţii personale în formarea caracterului, legătura dintre caracter şi maniere, dintre caracter şi prietenie precum şi analiza unor trăsături personale, cum ar fi puterea de a ierta, loialitatea, ruşinea, vina şi regretul. În plus, ea este preocupată şi de analiza viciilor universale, printre care dependenţa de droguri, setea de bani şi căutarea performanţei sexuale; se adaugă, de asemenea, beţia, lăcomia şi setea de putere. Date fiind toate aceste preocupări, se aşteaptă ca în următorul deceniu să fie scrise numeroase lucrări pe tema virtuţii.

Referinţe

Anscombe, G.E.M.: „Modern moral philosophy ”, în *Philosophy*, 33 (1958), pp. 1-19.
Aquino, Toma din: *Summa Theologiae.*
Bennett, J.: „The conscience of Huckleberry Finn”, în *Philosophy*, 49 (1974), pp. 323-333.
Blum, L.: „Moral exemplars: reflections on Schindler, the Trocmes, and others”, în *Midwest Studies in Philosophy*, 13 (1988), pp. 196-221.
Eliot, G.: *Middlemarch* (Londra: 1871-1872).
Kupperman, J.: „Character and ethical theory”, în *Midwest Studies in Philosophy*, 13 (1988), pp. 115-125.
MacIntyre, A.: *After Virtue* (South Bend, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981).
Mackie, J.: *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1971).
Pincoffs, E.: *Quandaries and Virtues* (Lawrence, Kans: University of Kansas Press, 1986).
Platon: *Laches*.

Platon: *Republica*.
Wolf, S.: „Moral saints”, în *Journal of Philosophy*, 79 (1982), pp. 419-439.

Bibliografie suplimentară

O excelentă bibliografie, incluzând sute de articole şi cărţi, se găseşte în lucrarea *The Virtues: Contemporary Essays on Moral Character*, R. Kruschwitz şi R. Roberts (coord.) (Belmont, Cal.: Wadsworth, 1987), pp. 237-263.

French, P., Uehling, T. şi Wettstein, H. (coord.): *Ethical Theory: Character and Virtue – Volume VIII, Midwest Studies in Philosophy* (South Bend, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988).

Murdoch, I.: *The Sovereignity of Good* (New York: Schocken Books, 1970).

Pence, G.: „Recent works on the virtues”, în *American Philosophical Quarterly*, 21 (1984), pp. 281-297.

Tong, R.: „Feminist philosophy: standpoints and differences”, în *American Philosophy Association: Newsletter on Feminism and Philosophy*, N. Tuana (coord.) (aprilie, 1988), pp. 8-11.

— 22 —
Drepturile

Brenda Almond

i. Introducere istorică

Cel de-al doilea război mondial a presupus încălcări ale drepturilor omului pe o scară fără precedent, dar sfârşitul său a marcat începutul unei noi ere a acestor drepturi. Ulterior perioadei de prosperitate din secolul al XVII-lea, când ideea drepturilor a fost expusă de scriitori precum Grotius, Pufendorf şi Locke, drepturile au avut un rol crucial în revoluţiile de la sfârşitul secolului al XVIII-lea. Însă, în secolul al XIX-lea şi la începutul secolului XX, apelul la drepturi a fost eclipsat de mişcări precum utilitarismul şi marxismul care nu puteau, sau nu voiau, să le accepte.

În perioada contemporană a avut loc o schimbare şi mai semnificativă, iar astăzi ele reprezintă devize acceptate pe plan internaţional în dezbateri morale şi politice. În multe părţi ale lumii, fără a ţine seama de tradiţiile culturale şi religioase, atunci când sunt dezbătute probleme legate de tortură sau terorism, sărăcie sau putere, argumentele sunt discutate adesea în termenii drepturilor omului şi ai încălcării acestora. De asemenea, în cadrul diverselor societăţi, drepturile joacă un rol important în discuţiile despre probleme morale controversate : avort, eutanasie, pedeapsa supremă decretată de lege, felul în care tratăm animalele şi mediul înconjurător, obligaţiile faţă de semenii noştri şi faţă de generaţiile viitoare.

Şi asta în vreme ce, din punct de vedere lingvistic, drepturile aparţin unei tradiţii a raţionării etice care îşi are originea în Antichitate. Din perspectiva acestei tradiţii, conotaţiile termenului aparţin mai degrabă domeniului legal decât celui moral. Aşa cum arată Stephen Buckle în capitolul 13 intitulat „Dreptul natural", rădăcinile conceptului de „drepturi ale omului" se află în doctrina dreptului natural. Grecii, în special filosofii stoici, recunoşteau posibilitatea ca legile umane efective să fie nedrepte. Ei au constatat că legile variau de la o regiune la alta şi au concluzionat că astfel de legi existente – legi ale convenţiei – ar putea fi puse în opoziţie cu o lege a naturii care nu este variabilă sau relativă în acest sens, o lege la care toată lumea să aibă acces prin intermediul conştiinţei individuale, şi una prin care normele actuale ale anumitor timpuri şi locuri ar putea fi considerate (şi câteodată găsite) necorespunzătoare.

În timp ce grecii nu au făcut o astfel de tranziţie, de fapt această idee a dreptului natural generează imediat noţiunea de drepturi naturale – ca fiind cele care marchează o zonă în care legile făcute de om, legile statelor, pot fi limitate de o concepţie extinsă asupra dreptăţii. Dar este semnificativ faptul că în vremurile antice acelaşi concept al persoanei lăuntrice independente de contextul social a făcut din stoicism o filosofie deosebit de apreciată de către sclavi – oameni care nu se bucurau de nici o recunoaştere publică sau socială a drepturilor lor.

Mai târziu, extinderea Imperiului Roman a furnizat un context legal şi politic mult mai larg în care latinul *jus gentium* a conferit acestui termen un efect practic în cadrul unui sistem de jurisprudenţă aplicat tuturor oamenilor, indiferent de rasa, tribul sau naţionalitatea lor.

Un alt element al dezvoltării conceptului de lege morală, independentă de constrângerile locale, a fost oferit de respectul pentru individ şi pentru conştiinţa individuală care a fost pecetea religiei creştine, deşi părerile adepţilor acesteia sunt împărţite în ceea ce priveşte întrebarea : „Este legea independentă de Dumnezeu sau un rezultat al poruncii Sale ? ". Ambele păreri crează totuşi o relaţie între fiinţa umană şi conştiinţa sa, fapt care ar putea chiar justifica respingerea unui conducător de către supuşii săi. Acest lucru a fost ilustrat cu măiestrie de judecata şi executarea regelui Charles I în 1649, un eveniment pe care unii îl percep ca marcând începutul concepţiei moderne asupra drepturilor.

Filosoful britanic John Locke a fost cel care a argumentat dreptul la viaţă, libertate şi proprietate pe care americanii, mai târziu, le-au inclus în Declaraţia de Independenţă din 1776, substituind însă proprietatea cu căutarea fericirii.

În urma Revoluţiei Franceze din 1789, Adunarea Naţională Franceză a emis o Declaraţie a Drepturilor Omului şi ale Cetăţeanului recunoscând dreptul la libertate şi proprietate, dar adăugându-l şi pe acela al siguranţei şi rezistenţei împotriva asupririi. Pentru a răspunde criticismului lui Burke la adresa Revoluţiei, Tom Paine a publicat în 1791 cartea *The Rights of Man*.

Declaraţiile contemporane ale drepturilor omului au fost, în mod considerabil, mult mai detaliate şi mai cuprinzătoare, luând forma unor acorduri internaţionale, unele primind chiar putere legală din partea statelor care le aplică, altele fiind simple afirmaţii ale aspiraţiilor. Convenţia Europeană pentru Protecţia Drepturilor Omului şi a Libertăţilor Fundamentale (1950) este un exemplu al primelor forme, Curtea Internaţională de la Haga fiind cea care judecă cazurile care-i sunt prezentate. Declaraţia Universală a Drepturilor Omului elaborată de către Organizaţia Naţiunilor Unite (1948) este un exemplu al celui de-al doilea tip, deşi, mai apoi, ea fost susţinută de acte specifice, şi anume, de către Pactul Internaţional asupra Drepturilor Economice, Sociale şi Culturale şi de către cel asupra Drepturilor Civile şi Politice (1976).

În vreme ce noţiunea de „drepturi ale omului" din secolul al XVIII-lea a fost protectoare şi negativă, stabilind limite ale tratamentului pe care guvernele l-ar putea pune în aplicare asupra subiecţilor săi, concepţia modernă adaugă acestora un element pozitiv, incluzând drepturile la diferite tipuri de ajutor social. Însă, deoarece asigurarea unor astfel de elemente precum educaţia sau sănătatea necesită impozitare şi o birocraţie complexă, acest lucru a condus la o scindare a drepturilor. Acolo unde drepturile

negative mai vechi limitau acţiunea guvernului, noile drepturi pozitive îi justifică acestuia acţiunea de căutare a unei bunăstări sociale, a confortului sau a progresului economic. În practică însă a fost numai această adăugare a celui de-al doilea concept asupra drepturilor – care a făcut posibilă existenţa aprobării necesare Organizaţiei Naţiunilor Unite şi, mai apoi, Convenţiilor Europene.

ii. Analiza drepturilor

În timp ce unii întâmpină cu bucurie extinderea drepturilor omului, alţii privesc răspândirea acestor idei ca pe o proliferare nedorită a unei noţiuni care poate fi, ori suspectă, ori superfluă. Întrebările existente la aceea vreme cu privire la acest subiect sunt o provocare la adresa sensului noţiunii. Pentru a face faţă provocării, este necesară, în primul rând, o analiză satisfăcătoare a drepturilor, iar în al doilea rând, o justificare pentru folosirea acestui vocabular. Deoarece drepturile reprezintă un singur element din vocabularul nostru moral, care mai include şi termeni precum „datorie", „obligaţie", „drept" (folosit ca adjectiv, cu sensul de „just"), „nedrept", „a se cuveni" sau termeni care pot fi luaţi drept concurenţi ai „drepturilor" sau drept parte esenţială a sensului lor – termeni precum „libertăţi", „cerinţe", „imunităţi" şi „privilegii". Dacă termenul „drepturi" poate fi transferat fără probleme în oricare dintre aceste cuvinte, atunci dezbaterile asupra acestuia ar putea părea redundante.

Înainte de a lua în considerare asemenea întrebări, este util să facem alte câteva distincţii. Discuţiile practice asupra drepturilor la care am făcut referinţă mai sus implică, desigur, ceea ce astăzi numim drepturile omului. Justificarea unor asemenea drepturi este etică în mod esenţial, deşi comunitatea internaţională, în încercarea de a le păstra cu sfinţenie sub formă de legi, caută a le schimba justificarea într-o chestiune care ţine de fapte şi de practică.

În acest sens, în cadrul statelor suverane, multe drepturi fac deja parte din activităţile legale. Dar nu toate drepturile legale sunt şi drepturi morale, iar multe dintre cele din urmă îşi vor continua existenţa chiar şi într-o societate care, în marea sa majoritate, este de acord cu chestiunile privind comportamentul, privite doar ca drepturi morale, nu şi legale. O întrebare legată de existenţa unui drept legal îşi poate găsi răspunsul stabilind dacă există norme legale care detaliază respectivul drept şi specifică penalităţile pentru încălcarea lui. (După cum a arătat juristul H.L.A. Hart, 1976, validitatea normelor legale înseşi este în sine o altă chestiune, care ar trebui să fie stabilită urmărind dacă acestea sunt compatibile cu principiile înscrise în constituţia sau legea drepturilor naţiunii sau, în ţările care nu au o constituţie scrisă, făcând apel la jurisprudenţă şi la precedentul juridic.)

Există multe exemple de drepturi pur legale, care adesea sunt doar chestiuni de calificare tehnică, dar incluzând şi o importantă categorie a drepturilor de a face lucruri pe care o persoană nu ar trebui să le facă din punct de vedere moral. Ele pot, de asemenea, să le includă şi pe acelea de a face lucruri care nu sunt nici măcar pentru deţinătorul dreptului; aşadar un drept nu poate fi definit ca fiind avantajos pentru

deţinătorul său. Existenţa drepturilor morale este contestată de către unii pe baze care vor fi discutate mai jos, însă dacă drepturile morale există, atunci acestea includ drepturi pe care nimeni nu s-ar gândi vreodată să le transforme în forme de natură legală – valori precum dreptul la recunoştinţă din partea unui beneficiar sau dreptul la propria opinie asupra unui fapt indiscutabil.

Discutăm aşadar despre trei mari categorii : drepturi universale ale omului (care sunt pretinse a fi drepturi morale, dar care tind şi spre statutul de drepturi legale), drepturi legale specifice şi drepturi morale specifice. În acest cadru, putem identifica o serie de întrebări :

1) Ce sau cine poate fi subiectul unui drept ? Există limitări cu privire la categoria fiinţei care poate avea drepturi ?
2) Cu ce fel de lucruri poate fi asociat un drept ? Care este conţinutul sau obiectul acestuia ?
3) Care poate fi premisa pentru (sau justificarea) drepturilor ? De asemenea, drepturile cer o justificare intrinsecă într-un anumit fel care le poate face mai puternice, din punct de vedere etic, decât orice alt lucru din care ar putea proveni ? Dacă da, atunci înseamnă că există posibilitatea de a se trasa o morală având la bază aceste drepturi ?
4) Sunt drepturile inalienabile ?
5) Pot fi drepturile vreodată absolute ?

Ar trebui să fie clar că răspunsurile la aceste întrebări pot varia în funcţie de care dintre cele trei categorii de drepturi este implicată. Un drept nu este un *lucru*, exceptând sensul în care datoriile, obligaţiile şi promisiunile sunt şi ele lucruri. Acestea sunt toate substantive abstracte, înţelese mult mai bine atunci când ne gândim la ceea ce ele afirmă despre relaţiile şi acţiunile umane. Unii scriitori (de exemplu, A.R. White) afirmă că propoziţiile care includ cuvântul „drept" sunt faptice, astfel putând fi considerate adevărate sau false. Alţii însă, printre care şi realiştii de origine scandinavă Axel Hagerström şi Karl Olivecrona, pledează pentru o analiză de natură emotivistă. Altfel spus, ei cred că a afirma un drept înseamnă a lua o poziţie şi nu a declara un fapt. Contrar celor doi, filosoful american Ronald Dworkin propune interpretarea acestora ca un soi de fapte – de natură morală – care, în comparaţie cu jocurile de cărţi, pot fi considerate atuuri în disputele morale. (Vezi şi discuţia asupra „atuurilor morale" din capitolul 18, „Etica îndatoririlor *prima facie*".) De exemplu, s-ar putea face mult bine îndepărtând o moştenire de posesorul ei legal, dar dreptul unui moştenitor previne plasarea acestui lucru pe agenda morală. Robert Nozick susţine o idee similară atunci când descrie drepturile ca fiind constrângeri colaterale. În general, libertarieni consideră drepturile ca impunând limite importante acţiunilor guvernului.

Cu toate acestea, drepturile nu sunt toate de acelaşi fel. Pentru început, există drepturi active şi pasive : drepturile de a face anumite lucruri şi drepturile de a provoca unele lucruri să ţi se întâmple sau să se întâmple cuiva. Dar termenul acoperă o varietate mult mai largă. De obicei, se convine asupra faptului că diferenţele includ drepturile privite ca revendicări, ca puteri, ca libertăţi sau ca imunităţi. Sensul dominant ar putea

foarte bine să fie acela de „revendicare" şi acesta, care de altfel este şi sensul cel mai restâns, este corelativul „datoriei". Distincţiile sunt expuse cel mai bine în următoarele exemple :

1) *Revendicări* : dreptul de a primi înapoi un împrumut este o revendicare a unui creditor care generează o datorie corespunzătoare din partea debitorului care trebuie să returneze banii ;
2) *Puteri* : dreptul de a distribui o proprietate prin propria voinţă este un exemplu de drept care reprezintă o putere ce poartă cu ea abilitatea de a afecta drepturile altor oameni ;
3) *Libertăţi* : legea poate acorda o libertate sau un privilegiu indivizilor neimpunându-le o cerere potenţial apăsătoare – de exemplu, depunerea de mărturie într-un tribunal împotriva soţului/soţiei ;
4) *Imunităţi* : o persoană poate fi protejată de acţiunile unei alteia – de exemplu, în cazul unui sindicalist, dreptul de a deveni membru de sindicat reprezintă garantarea imunităţii faţă de acţiunile unui angajator care ar dori să atenteze la drepturile celui dintâi.

Cea mai cunoscută taxonomie a drepturilor a fost oferită de către juristul Wesley N. Hohfeld care a elaborat următorul tabel al corelativelor şi al opozitivelor juridice :

drepturi
privilegii
puteri
imunităţi

Comparate cu opusurile lor

drept	privilegiu	putere	imunitate
nici un drept	datorie	incapacitate	răspundere

Expuse împreună cu corelativele lor

drept	privilegiu	putere	imunitate
datorie	nici un drept	răspundere	incapacitate

iii. Justificarea unui vocabular al drepturilor

Toate distincţiile menţionate până acum au fost cuprinse în sfera drepturilor. Ele contribuie la analiza acestora din urmă, deşi nu rezolvă problema fundamentală cu privire la întrebarea dacă o afirmare a drepturilor este, pe de o parte, o descriere a unei stări de lucruri, iar pe de altă parte, un fel de decizie, propunere sau un enunţ retoric. Dar chestiunea unei analize aprofundate a drepturilor nu afectează utilitatea acestora, şi asta înseamnă că justificarea folosirii unui vocabular al drepturilor este o chestiune separată, care trebuie abordată diferit.

Cu toate acestea, analiza drepturilor nu are implicaţii asupra chestiunii următoare. În primul rând, analiza drepturilor ne dezvăluie o abundenţă şi o complexitate de sensuri

care nu pot fi exprimate pe deplin de către oricare dintre ceilalţi termeni morali pe care îi avem la dispoziţie. În al doilea rând, se demonstrează prin implicare directă că nu există nici un motiv pentru a privi drepturile ca fiind mai suspecte din punct de vedere logic decât alţi termeni morali precum „datoria" sau „obligaţia".

Dar, în plus faţă de aceste consideraţii, există motive pragmatice puternice în favoarea unui vocabular specific drepturilor. Susţinătorii acestora, de exemplu, consideră faptul că drepturile se concentrează pe o chestiune văzută din punctul de vedere al victimei sau al persoanei asuprite, mai degrabă decât din al celor care deţin puterea. După cum spunea liderul aboliţionist de culoare, Frederick Douglass (apud Melden, 1974)

> …omul care *a fost victima unei nedreptăţi* este cel care *va cere dreptate*… omul LOVIT este cel care SE VA PLÂNGE cu glas tare – şi… *cel care a îndurat cruda suferinţă a sclaviei* este omul care va pleda în favoarea Libertăţii.

Faptul că drepturile au nuanţe legale şi par a duce cu ele măcar câteva implicaţii potrivit cărora folosirea forţei este justificată prin faptul că asigură aceste drepturi, are o legătură cu această chestiune.

O a doua justificare pragmatică ne este oferită de recenta istorie a noţiunii de drepturi. Sprijinul faţă de acestea din urmă este cunoscut şi acceptat în mare măsură peste tot în lume de către toate tipurile de regim politic. Nu este un avantaj minor pentru o noţiune morală faptul că aceasta ar trebui privită ca fiind validă pentru multe naţiuni şi culturi, şi că ar trebui măcar să aibă potenţialul de a obliga guvernele să remarce importanţa constrângerilor morale.

iv. Pro şi contra drepturilor

Acestea fiind spuse, ne putem întoarce la întrebările specifice menţionate mai devreme :

1) *Cine sau ce anume poate avea un drept ?* Diferiţi scriitori au sugerat o varietate de criterii referitoare la felul în care putem încadra o entitate într-o categorie acoperită de protecţia drepturilor. O distincţie în termeni largi este dată de următorul fapt : dacă un drept este înţeles sub forma unei puteri deţinute spre a fi exercitată sau nu, în funcţie de opţiunea celui căruia îi aparţine dreptul respectiv, atunci doar fiinţele cu capacitate de alegere pot avea drepturi. Însă, dacă înţelegem drepturile ca permisiuni legate de prohibiţii împotriva intervenţiei altora, cele dintâi pot fi considerate drept beneficii destinate oricărui fel de entitate capabilă de a se bucura de acestea.

Unele dintre criteriile specifice sugerate în acest context sunt mai restrictive decât altele. *Capacitatea de a suferi* aduce lumea animalelor în domeniul drepturilor, dar exclude, de exemplu, o fiinţă umană aflată într-o comă ireversibilă (un lucru important care ar trebui luat în considerare atunci când se decide cine sau ce anume are dreptul de a nu fi subiectul unui experiment ştiinţific dureros, dar important). *A fi interesat* este un criteriu care ar putea include, pe lângă animale, fătul sau embrionul uman sau poate

chiar şi elemente ale naturii precum copacii şi plantele. Posesia *raţiunii* şi *a capacităţii de a alege* par a limita drepturile la categoria oamenilor, dar unele animale deţin ambele capacităţi într-un fel mai limitat. În fine, cerinţa de *a fi o persoană* nu ne oferă o soluţie la chestiunea referitoare la criterii pentru potenţialii deţinători de drepturi, deoarece aceste criterii sunt în sine adeseori propuse drept definiţii a ceea ce înseamnă să fii o persoană, ea însăşi o chestiune morală discutabilă, precum şi una de natură legală complexă.

În concluzie, s-ar părea că nu există un răspuns general acceptat la această întrebare despre cine sau ce anume poate avea drepturi. Răspunsul pare să ţină de generozitatea sau empatia persoanei care oferă acest răspuns legat de cât de îngust sau de larg este cercul celor care pot avea drepturi. Totuşi, dacă criteriul adoptat este prea extins, susţinerea drepturilor îşi va pierde puterea unică ; dacă este prea restrâns, va slăbi importanta putere intuitivă a noţiunii, omiţând categoriile de oameni catalogaţi drept fundamentali. Unele dintre aceste probleme mai sunt discutate în cuprinsul acestui volum, de exemplu, în capitolul 24, „Etica ecologică”, capitolul 25, „Eutanasia”, capitolul 26, „Avortul” şi capitolul 30, „Animalele”.

2) *Care poate fi conţinutul sau obiectul unui drept ?* Până la un punct, răspunsul la această întrebare va depinde de cel al întrebării precedente. Dacă a avea interese este un criteriu esenţial pentru deţinătorii anumitor drepturi, atunci acestea vor consta din orice lucru necesar pentru a proteja sau a duce mai departe acele interese. Dacă ne referim la capacitatea de a suferi în mod solitar, acest lucru ne sugerează faptul că drepturile sunt pretenţii pasive împotriva acţiunii de a provoca durere celorlalţi. Dacă posesia judecăţii şi capacitatea de a alege sunt luate drept criterii, atunci drepturile vor fi drepturi de a acţiona în anumite moduri şi de a avea o libertate de a acţiona protejată de intervenţia altora. O condiţie în sens larg este aceea că purtarea altor oameni ar trebui să fie relevantă pentru asigurarea dreptului ; dreptul la aer curat, de exemplu, are sens doar în legătură cu poluarea cauzată de o organizaţie condusă de oameni, şi ar fi o pretenţie fără sens la adresa schimbărilor meteorologice care nu pot fi controlate de către oameni.

3) *Cum putem justifica drepturile ?* În trecut, după cum am arătat mai sus, această întrebare şi-a aflat răspunsul în limitele teoriei contractului social expus în mod variat de către Hobbes, Locke şi Rousseau. O justificare contemporană cu privire la acest subiect este oferită de filosoful american John Rawls în cartea sa *A Theory of Justice*. Teoria lui Rawls se bazează pe un exerciţiu de imaginaţie în care oameni („antreprenori raţionali”) ţinuţi de un „văl al ignoranţei” departe de cunoaşterea locului lor specific în viaţă (bogăţie, statut social, abilităţi etc.) reflectează asupra regulilor unei vieţi sociale pe care le-ar redacta dinainte pentru a se supune lor, oricare le-ar fi poziţia ulterioară în viaţă. Asemenea lui Locke, Rawls susţine că ei se vor supune unor condiţii de bază ale libertăţii şi unei egalităţi calificate.

Justificările contractelor sociale însă par a avea nevoie de un angajament anterior drepturilor pe care caută să le justifice. Această obiecţie este evitată de teoriile care bazează drepturile pe utilitate. J.S. Mill oferă o justificare în acest sens în eseul său

Utilitarismul, unde argumentează că principii precum libertatea şi dreptatea contribuie pe termen lung la fericirea umană, aceasta fiind poziţia esenţială a eseului *Despre libertate*. Filosoful britanic contemporan R.M. Hare fundamentează, de asemenea, drepturile pe utilitate, dar, spre deosebire de Mill, recunoaşte că o consecinţă posibilă ar fi unele circumstanţe în care drepturile sunt sacrificate – îndeosebi dacă majoritatea preferinţelor umane ar fi în favoarea acestui lucru.

O justificare utilitaristă nu poate oferi deci *prioritate* drepturilor. Dacă este nevoie de aşa ceva pentru a apăra drepturile, acest scop va fi atins mai bine legând chestiunea justificării de cele două întrebări despre care am discutat : cele cu privire la subiectele şi conţinutul drepturilor. O astfel de justificare ne este oferită de către filosoful american Alan Gewirth, care argumentează faptul că drepturile sunt necesare oamenilor pentru ca aceştia să poată funcţiona în postura de agenţi morali, dând dovadă de autonomie în exercitarea dreptului de a alege.

Unii filosofi sunt însă de părere că drepturile nu au nevoie de alte justificări în afară de faptul că ele însăşi sunt exigente din punct de vedere moral. Dacă este aşa, atunci o morală bazată pe drepturi ar putea fi o posibilitate. Afirmaţia că drepturile se justifică de la sine poate ea însăşi să fie apărată fără a trebui neapărat să susţinem că ele sunt elemente fundamentale sau primare în discursul moral. Un motiv pentru a avea o viziune limitată este faptul că, singur, limbajul drepturilor ar putea să nu fie suficient pentru a acoperi domenii importante ale moralei. De exemplu, consideraţii deosebit de importante legate de mediul înconjurător ar putea fi greu de exprimat în ceea ce priveşte drepturile. Împotriva acestei obiecţii putem susţine faptul că afirmaţiile cu privire la mediu pot fi făcute la fel de eficient fără atribuirea de drepturi unor obiecte neînsufleţite – drepturile generaţiilor viitoare ar putea avea aceleaşi implicaţii pentru acţiune în ceea ce priveşte menţinerea integrităţii planetei.

4) *Sunt drepturile inalienabile ?* Dacă un drept este sau nu inalienabil este o chestiune cu privire la transmiterea sau transferarea sa la o altă persoană. Aşa-numitele „drepturi matrimoniale" ne oferă un bun exemplu de drepturi care sunt inalienabile în acest sens. Dar trebuie să prezentăm şi un alt contrast : în vreme ce la unele drepturi se poate renunţa sau pot fi date deoparte, altele pot fi văzute ca fiind mult prea importante pentru a se renunţa la ele chiar şi de către un deţinător de drept dispus să o facă. Asemenea drepturi fundamentale ar fi cele la viaţă şi la libertate. Dar, cu toate că de obicei s-ar consimţi faptul că acest principiu invalidează voinţa de a se vinde ca sclav, dacă ele invalidează decizia raţională a unui bolnav de a cere eutanasierea, atunci avem de-a face cu o chestiune mult mai problematică.

5) *Există drepturi absolute ?* Cea mai dificilă problemă pentru oricine doreşte să susţină faptul că anumite drepturi sunt *absolute* este aceea că unele dintre acestea s-ar putea afla în conflict. Acest lucru înseamnă că ar fi imposibil să respecţi un drept fără a încălca un altul. De exemplu, dreptul unui autor de a publica ceea ce doreşte fără a fi cenzurat ar putea intra în conflict cu dreptul susţinut de către un grup religios de a nu fi ofensat cu privire la convingerile sale profunde. Sau, într-un alt exemplu, un poliţist

poate rechiziţiona o maşină privată pentru a urmări un criminal. Dacă respectivele drepturi sunt drepturi la bunuri, atunci devine tot mai clar că nu se poate ca toată lumea să primească, de exemplu, tratamente medicale moderne sau un loc de reşedinţă neaglomerat.

Aşadar, dacă există într-adevăr drepturi *absolute*, acestea ar fi foarte puţine la număr – poate doar cele la viaţă şi libertate. Însă chiar şi cu privire la acestea, dreptul la viaţă al unei persoane s-ar putea opune dreptului la viaţă al alteia sau al altora, iar faptul că o persoană îşi va pierde libertatea în cazul în care aceasta este folosită pentru a ameninţa drepturile altora este un principiu recunoscut de lege şi nu este văzut drept o încălcare a drepturilor. În practică, Declaraţia Drepturilor Omului elaborată de către Organizaţia Naţiunilor Unite lasă necalificat un singur drept – acela de a nu fi torturat. Toate celelalte drepturi sunt calificate şi au rolul de subiecţi ai nevoilor statelor.

Deşi se pot justifica prin ele însele, drepturile nu pot acţiona singure. Acestea reprezintă un singur element al unei morale universale, dar un element important, deoarece formează, împreună cu alte noţiuni-cheie de natură morală, o parte a concepţiei de supremaţie a eticului prezent în chestiuni umane. Faptul că se bazează pe ceea ce fiinţele umane au în comun (nevoile şi capacităţile lor) şi pe credinţa că ceea ce au în comun ar fi mult mai important decât diferenţele dintre ei este o caracteristică distinctă a unei asemenea perspective.

Chiar şi în acest rol limitat, ele au fost subiectul unui atac venit din mai multe direcţii. Pentru început, ar părea inacceptabile, la suprafaţă, pentru utilitarişti, deoarece împiedică urmărirea neîncătuşată a bunăstării sociale. Într-adevăr, noţiunea de drepturi *naturale* a fost respinsă deoarece era considerată fără sens de către utilitaristul Jeremy Bentham care, printr-o frază celebră, a respins, de asemenea, şi drepturile naturale categorice, considerându-le „nonsensuri pe picioroange". Este important să ne amintim însă că reprimarea unor asemenea drepturi fundamentale precum dreptul la exprimare, dreptul de asociere, dreptul la a nu fi cenzurat şi dreptul la un proces corect a părut, în mod frecvent – pentru aşa-zişii reformatori sociali şi politici – un pas esenţial pe drumul spre noul mileniu. Acest lucru ar furniza o justificare utilitaristă a drepturilor, dar, sub lumina capacităţii omului de a se înşela singur, ar fi mai bine văzută ca furnizând drepturi cu o justificare directă şi independentă.

(Însă, această afirmaţie – şi anume, că este mai bine ca drepturile să fie *văzute* ca fiind justificate independent faţă de utilitate – este un lucru pe care utilitariştii l-ar accepta, în mod privat, pe baze utilitariste.)

Drepturile au fost atacate şi de către marxişti, nu doar pentru că drepturile indivizilor ar putea sta în calea progresului social, dar şi pentru că nu se încadrează în relativismul cultural şi istoric care este un ingredient de bază al teoriei marxiste. Deoarece transcend contextul social şi economic, ele sunt incompatibile cu o teorie care prezintă acţiunile şi societatea umană ca pe un rezultat al unor astfel de factori. Cu toate acestea, marxiştii au reinterpretat şi restabilit recent noţiunea drepturilor şi au folosit-o în diverse mişcări populare şi revoluţionare. (Eticile marxiste sunt discutate în capitoloul 45, „Marx împotriva moralei".)

Totuşi, drepturile universale nu prezintă probleme doar pentru politicienii de stânga. Ele sunt, de asemenea, criticate de către gânditorii conservatori ai tradiţiei bazate pe

scrierile filosofului politic al secolului al XVIII-lea, Edmund Burke. Obiecţia conservatoare constă în faptul că o doctrină a drepturilor subminează integritatea culturii şi a obiceiurilor deoarece acestea există în anumite vremuri şi în anumite locuri. Din asemenea motive, culturile contemporane bazate pe religie, cum este cazul lumii islamice, resping accentul liberal asupra drepturilor. În plus, presiunea pentru acordarea drepturilor ar putea fi văzută ca un imperialism cultural din partea naţiunilor liberale occidentale.

În general, scriitorii contemporani adepţi ai tradiţiei conservatoare obiectează împotriva individualismului care este indirect implicat în susţinerea drepturilor. Ei percep individualismul liberalismului occidental ca neavând rădăcini şi doresc să înlocuiască ideea individului văzut ca un atom social cu ideea indivizilor cu anumite roluri sociale în cadrul unei comunităţi organice. O critică generală a liberalismului occidental, în acest sens, a fost expusă recent de către Alasdair MacIntyre.

Deci, liberalismul individual căruia îi aparţine teoria drepturilor este atacat şi de stânga şi de dreapta, şi din interiorul şi din afara democraţiilor liberale. Împotriva unor asemenea opoziţii se poate spune că o încercare de a formula o listă limitată a libertăţilor politice clasice cu siguranţă va fi criticată de către mişcări politice puternice având obiective potenţial totalitariste. Pentru evaluarea acestei opoziţii este însă important să nu uităm că noţiunea de drepturi universale furnizează un cadru moral pentru norme, oricare ar fi regimul politic. Drepturile nu sunt incompatibile cu responsabilitatea socială. Dimpotrivă, ele o presupun prin aceea că susţinerea acestora implică în mod necesar recunoaşterea drepturilor altor oameni precum şi ale propriei persoane. Ele contribuie la o utilitate în sens larg – la bunăstarea generală sau publică – fiind recunoscute în mod independent mai degrabă decât văzute drept unelte folosite pentru a obţine respectivul bun. Din punct de vedere politic, dar şi etic, ele însele sunt parte a acelui bun. Justificarea lor finală nu ţine de acceptarea universală, ci de faptul că, în baza contribuţiei pe care o pot avea la realizarea speranţelor şi aspiraţiilor umane („înflorirea" umană), deţin *potenţialul* necesar asigurării acordului şi acceptării larg răspândite. În final, realizarea acestei acceptări este o chestiune de persuasiune şi argumentare, şi nu de stabilire a unui fapt, fie el legal, politic sau ştiinţific.

Idealul moral liberal îşi află expresia cea mai coerentă în doctrina drepturilor universale, putând fi realizat pe deplin doar într-un context politic în care aceste drepturi sunt respectate şi recunoscute.

Referinţe

Bentham, J. : „Anarchical fallacies" (1824), în *Works*, J. Bowring (coord.), vol. 2.

Brownlie, I. (coord.) : *Basic Documents on Human Rights* (ediţie revăzută) (Oxford : Oxford University Press, 1981).

Burke, E. : *Reflections on the Revolution in France* (1790).

Dworkin, R.M. : *Taking Rights Seriously* (Londra : Duckworth, 1978).

Gewirth, A. : *Human Rights : Essays on Justification and Applications* (Chicago : University of Chicago Press, 1983).

Grotius, H. : *De Jure Belli ac Pacis* (1625) ; F.W. Kelsey (trad.), *The Law of War and Peace* (Oxford : Clarendon Press, 1925).
Hagerström, A. : *Inquiries into the Nature of Law and Morals*, C.D. Broad (trad.), K. Olivecrona (coord.) (Stockholm : Almqvist und Wiksell, 1953).
Hare, R.M. : *Moral Thinking : Its Levels, Methods and Point* (Londra : Oxford University Press, 1981).
Hart, H.L.A. : *The Concept of Law* (Londra : Oxford University Press, 1976).
Hohfeld, W.N. : *Fundamental Legal Conceptions* (1919) (Londra and New Haven : Greenwood Press, 1964).
Locke, J. : *Two Treatises on Government* (1690) ; C.B. Macpherson (coord.) (Harmondsworth : Penguin, 1968).
MacIntyre, A. : *After Virtue* (Londra : Duckworth, 1981).
MacIntyre, A. : *Whose Justice ? Which Rationality ?* (Londra : Duckworth, 1988).
Marx, K. : *On the Jewish Question* (1843).
Melden, A.I. : *Rights and Persons* (Oxford : Basil Blackwell, 1974).
Mill, J.S. : *Utilitarianism* şi *On Liberty* (1863) ; în *Collected Works*, vol. 10, J.M. Robson (coord) (Toronto : University of Toronto Press, 1969).
Nozick, R. : *Anarchy, State and Utopia* (Oxford : Basil Blackwell, 1974).
Olivecrona, K. : *Law as Fact* (1939) ; ediţia a II-a (Londra : Stevens and Sons, 1971).
Paine, T. : *The Rights of Man* (partea I, 1791 ; partea a II-a, 1792).
Pufendorf, S. : *De Jure Naturae et Gentium* (1672) (ediţia a II-a 1684) ; C.H. şi W.A. Oldfather (trad.) (Oxford : Clarendon Press, 1934).
Rawls, J. : *A Theory of Justice* (Oxford : Oxford University Press, 1971).

Bibliografie suplimentară

Cranston, M. : *What are Human Rights ?* (Londra : Bodley Head, 1973).
d'Entreves, A.P. : *Natural Law* (Londra : Hutchinson, 1977).
Finnis, J. : *Natural Law and Natural Rights* (Oxford : Clarendon Press, 1980).
Hobbes, T. : *Leviathan* (1651) ; C.B. Macpherson (coord.) (Harmondsworth : Penguin, 1968).
Kamenka, E. şi Tay, A.E.-S. (coord.) : *Human Rights* (Londra : E. Arnold, 1978).
Mackie, J. : *Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth : Penguin, 1977).
Raphael, D.D. (coord.) : *Political Theory and the Rights of Man* (Londra : Macmillan, 1967).
Raz, J. : *The Morality of Freedom* (Oxford : Clarendon Press, 1986).
Rousseau, J.J. : *The Social Contract* (1762) ; M. Cranston (trad.) (Harmondsworth : Penguin, 1984).
Sumner, L.W. : *The Moral Foundations of Rights* (Oxford : Clarendon Press, 1987).
Tuck, R. : *Natural Rights Theories : Their Origin and Development* (Cambridge : Cambridge University Press, 1979).
Waldron, J. (coord.) : *Theories of Rights* (Oxford : Oxford University Press, 1984).
Waldron, J. : *Nonsense upon stilts : Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man* (Londra : Methuen, 1987).
Wellman, C. : *A Theory of Rights : Persons under Laws, Institutions and Morals* (Totowa, NJ : Rowman and Allanheld, 1985).
White, A.R. : *Rights* (Oxford : Oxford University Press, 1984).

Partea a patra

Aplicaţii

— 23 —

Sărăcia – o problemă globală

Nigel Dower

i. Provocarea

Să luăm în considerare următoarele două aspecte : primul ar fi că un miliard de oameni – o cincime din populaţia totală a planetei – trăieşte în sărăcie absolută : foamete, malnutriţie, maladii contagioase, mortalitate infantilă ridicată, condiţii de viaţă precare, teamă şi insecuritate. În al doilea rând, există multe persoane bogate care trăiesc în state „dezvoltate" şi dispun de mijloace şi resurse care pot ajuta la reducerea sărăciei ; de asemenea, multe guverne ale statelor bogate au capacitatea de a transfera resurse şi cunoştinţe practice în vederea reducerii sărăciei.

Întrebarea este următoarea : sunt cei bogaţi obligaţi să ajute la diminuarea sărăciei în statele în curs de dezvoltare ? Unii afirmă că nu există nici o datorie de acest fel, pe când alţii susţin că avem datoria clară de a face tot ce ne stă în putinţă. Eseul de faţă îşi propune să examineze această dezbatere.

ii. Ce înseamnă ajutorul ?

Sintagma „ajutor pentru diminuarea sărăciei" conţine câteva ambiguităţi care trebuie analizate. Pe de o parte, există diferite tipuri de dezastre, precum cutremurele, seceta sau inundaţiile. Se acordă asistenţă de urgenţă, oamenii donează bani şi, pentru o clipă, există un sentiment puternic de solidaritate umană.

Pe de altă parte, există sărăcia care persistă şi afectează sute de milioane de oameni fără să atragă însă atenţia mass-media. Ca răspuns la acest aspect există diferite tipuri de programe, fie organizate de către guvern (cu sau fără ajutor extern), fie organizate de către fundaţii de caritate private. Aceste programe doresc să ajute persoanele sărace să îşi îmbunătăţească nivelul de trai sau să se asigure că oamenii nu se află în situaţii de sărăcie extremă. Aceste programe sunt mai puţin spectaculoase decât ajutoarele de urgenţă, dar impactul lor este cu mult mai mare. Mă voi concentra aici asupra acestei „asistenţe pentru dezvoltare".

Arhiepiscopul Helda Camara spunea cândva: „Când îi ajut pe cei săraci sunt considerat sfânt, dar când întreb de ce sunt săraci sunt considerat comunist". Ceea ce deducem de aici este că ajutorul nu este reprezentat cu necesitate doar de răspunsul menit să aline şi venit din compasiune, ci constă în identificarea cauzelor sărăciei şi înlăturarea celor posibile prin intermediul acţiunii umane. Nu trebuie să fii comunist pentru a recunoaşte că unele cauze sunt reprezentate de nedreptăţi, politici economice şi altele de acest gen.

Despre ce fel de ajutor discutăm aici? Nu mă gândesc doar la vastele modalităţi în care indivizii pot acţiona din proprie iniţiativă în scopul reducerii sărăciei. Pe lângă acestea, sunt multe lucruri pe care guvernele le pot realiza, atât prin intermediul asistenţei oficiale, cât şi prin cel al politicilor comerciale potrivite. Doresc să insist asupra faptului că argumentele obişnuite în favoarea ofertei de asistenţă se aplică în mod egal la ambele niveluri.

Cuvântul „ajutor" poate semnala ideea că asistenţa este expresia bunăvoinţei, dorinţei de a face bine, fiind adesea relaţionat cu ideea de „caritate". Termeni precum „bunăvoinţă" sau „caritate" pot fi acceptaţi dacă sunt interpretaţi cu atenţie, dar ei pot da naştere unor impresii false. Ceea ce adesea este făcut din bunăvoinţă sau caritate este văzut ca depăşind datoria sau obligaţiile morale. Altfel spus, ne simţim bine atunci când ajutăm. Vom încerca să vedem în acest eseu dacă ajutorul este o datorie şi, într-un anumit sens, o obligaţie a noastră.

iii. Dreptate, nu caritate

Uneori, în cercurile care se ocupă de dezvoltare, accentul este pus pe problematizarea în direcţia dreptăţii, nu a carităţii pentru „lumea săracă". Unul dintre aspectele care trebuie evidenţiate în acest sens e acela că dreptatea este o obligaţie pentru noi, în timp ce caritatea nu este. Acest aspect este înşelător, căci, din moment ce se face apel la bunătate, caritate sau compasiune, se poate considera că acestea reprezintă anumite căi de stabilire a unor îndatoriri semnificative, necesitând astfel la fel de multă acţiune – dacă nu mai multă – ca şi apelul la dreptate. Voi prefera utilizarea termenului „compasiune", deoarece ilustrează cauza ajutorului, acesta fiind identificat cu o datorie morală care încorporează principii ale dreptăţii.

Sintagma „dreptate, nu caritate" este utilizată şi pentru a sublinia două aspecte importante. Primul este acela că oamenii au tendinţa de a aprecia caritatea foarte mult în termeni de răspunsuri individuale, în timp ce ideea de dreptate nu se rezumă doar la ceea ce fac indivizii, ci acoperă structurile şi relaţiile generale existente sau care tind să existe într-o societate. Mulţi vor accepta, drept componentă a „dreptăţii sociale", organizarea societăţii de aşa manieră încât să existe un sistem de impozitare progresivă care să asigure nevoile de bază ale tuturor indivizilor. Dacă acest lucru este acceptabil pentru societăţi separate, de ce să nu fie acceptat pentru lumea luată ca întreg? Instituţiile şi acordurile internaţionale ar trebui să reflecte acest scop. „O distribuire dreaptă a resurselor mondiale" ar însemna cel puţin asigurarea nevoilor de bază pentru toţi locuitorii planetei.

Pentru mulţi însă distribuirea dreaptă a resurselor mondiale înseamnă mai mult decât atât. Înseamnă că multe dintre aspectele comerţului internaţional şi activităţile economice trebuie să fie modificate deoarece sunt nedrepte. Ceea ce se face în şi cu statele în curs de dezvoltare poate fi considerat nedrept din cauza exploatării resurselor şi a mâinii de lucru ieftine. Cererea pentru dreptate nu este doar una orientată către viitor în termenii organizării mondiale astfel încât fiecare să aibă asigurate nevoile de bază ; ea presupune şi stoparea nedreptăţilor active precum şi recompensarea a ceea ce s-a făcut până acum. Bineînţeles, cei mai mulţi dintre noi nu sunt implicaţi în mod direct, dar suntem cu toţii parte şi beneficiari ai sistemului care funcţionează astfel.

Acest tip de apel la dreptate este legat de o interpretare controversată a acţiunilor guvernelor, băncilor şi companiilor transnaţionale. Cred că este important ca argumentul moral pentru acordarea ajutorului să nu se bazeze prea mult pe acest apel, deşi am multă simpatie pentru el. Procedând în acest fel greşit, se va accepta faptul că cei foarte săraci dintr-o ţară care nu este exploatată pot fi ignoraţi. „Compasiunea” este orientată eminamente către viitor. Diminuarea suferinţei, asigurarea nevoilor de bază, respectarea drepturilor fundamentale, implementarea principiilor dreptăţii sociale sunt aspecte ale binelui pe care îl putem face. Stoparea sau corectarea nedreptăţilor făcute de alţii „în numele nostru” reprezintă doar o parte a acestui bine.

iv. Ce este dezvoltarea ?

Am menţionat anterior faptul că interesul meu este reprezentat de „asistenţa de dezvoltare”. Dar ce înseamnă „dezvoltare” ? Mulţi sunt deranjaţi de acest cuvânt deoarece este echivalat cu creşterea economică. Există însă trei dificultăţi legate de conceptualizarea dezvoltării în termeni de creştere economică. În primul rând, există posibilitatea ca cei săraci să nu beneficieze de creşterea economică ; mai mult, ea poate fi asociată cu procese care înrăutăţesc situaţia celor săraci. Folosirea pământului de către întreprinzători sau noile tehnici agricole pot exclude ţăranii simpli din procesul economic. În al doilea rând, există pericolul ca modelele de creştere să reflecte modele occidentale nepotrivite ale schimbărilor necesare, implementarea lor fiind parte integrantă a economiei globale controlate în cea mai mare parte de către Occident. În al treilea rând, chiar dacă modelul creşterii este realizat astfel încât să acorde prioritate celor săraci, poate fi pus la îndoială faptul că o creştere economică îi va afecta în mod pozitiv pe aceştia. Trebuie luate în calcul şi aspecte care ţin de constrângerile de mediu, precum poluarea şi degradarea solului.

Trebuie spus că o parte, dacă nu cea mai mare parte a ajutorului oferit, este orientată în mod direct către dezvoltarea economică din ţările mai sărace, scopul său nefiind reducerea sărăciei extreme. Asistenţa oficială este constrânsă de faptul că reprezintă un transfer bilateral interguvernamental sau un transfer multilateral : guvern-agenţie ONU-guvern. Trebuie respectate, într-o anumită măsură, dorinţele guvernului ce primeşte ajutorul care poate să nu aibă reducerea sărăciei în topul priorităţilor agendei de dezvoltare. Pe de altă parte, acest aspect nu se aplică tuturor ajutoarelor guvernamentale şi nici nu este

adecvat tuturor cazurilor de asistenţă pentru dezvoltare acordată de agenţiile nonguvernamentale care sunt în mod explicit preocupate de persoanele sărace. (Pentru o cercetare exhaustivă şi imparţială, vezi R. Riddell, *Foreign Aid Reconsidered*, 1987.)

Cinicii care afirmă că ar oferi ajutoare substanţiale sau ar susţine asistenţa guvernamentală dacă sistemul ar funcţiona, trebuie să recunoască faptul că, pe lângă unele forme de ajutor care nu îşi ating scopul, există unele care reuşesc, în special cele oferite de agenţiile nonguvernamentale. Dacă cineva este dedicat cauzei reducerii sărăciei, atunci acea persoană va lua măsurile necesare în această direcţie, inclusiv selectarea agenţiilor sprijinite sau realizarea de campanii pentru modificarea priorităţilor şi politicilor guvernamentale. Acea persoană nu va renunţa la cauza sa. Eşecul ajutorului sau asistenţei, fie datorită faptului că scopurile sunt greşite sau că, pur şi simplu, lucrurile nu merg, reprezintă rareori un motiv pentru a nu susţine aceste cauze, bineînţeles, în condiţiile în care nu există alte motive profunde în spatele refuzului.

Este necesar să facem distincţia între ceea ce poate fi numită dezvoltare „reală” şi convenţiile conceptuale ale dezvoltării. În sens larg, dezvoltarea poate fi văzută drept un proces de schimbare socioeconomică care *trebuie să aibă loc*. Acest lucru nu spune prea multe până în momentul în care se identifică procesele care trebuie să aibă loc, dar arată că bazele definiţiei dezvoltării sunt evaluative şi presupun existenţa unui sistem de valori. Dacă cineva crede că distribuirea generală a prosperităţii economice şi materiale sau cea dreaptă a unei asemenea creşteri, sunt scopuri care trebuie urmărite de către o ţară, atunci acea persoană va prefera modelele convenţionale de „creştere” sau modele ale „creşterii prin intermediul echităţii”. Dacă ne gândim că alte lucruri sunt importante, precum procesele care permit obţinerea bogăţiei „nonmateriale”, procesele care asigură nevoile de bază ale celor săraci sau cele care nu dăunează mediului înconjurător, atunci vor fi preferate alte modele (Dower, 1988). Din moment ce ajutorul este un „mijloc” în atingerea „scopului” dezvoltării, trebuie stabilit în mod clar ce înţelegem prin acest scop.

v. Creşterea demografică

Un alt argument care reflectă îndoiala referitoare la valoarea pe termen lung a ajutorului este reprezentat de creşterea populaţiei. Acest factor este folosit uneori pentru a justifica una dintre cele două concluzii de mai jos. În primul rând, ajutorul alimentează explozia demografică, aceasta din urmă provocând mai multe probleme în viitor. Prin urmare, ce rost are ajutorul? În al doilea rând, din moment ce planeta nu poate suporta creşteri masive ale populaţiei fără producerea unor catastrofe ecologice care îi vor afecta pe toţi, naţiunile bogate au dreptul să îşi ia în calcul propriile interese şi să ignore restul.

Provocările sunt consistente, dar nu este clar faptul că dezvoltarea „reală” alimentează creşterea populaţiei. Există mai multe dovezi în direcţia concluzionării faptului că, odată atins un grad de dezvoltare de bază – ofertă adecvată de alimente, asigurarea sănătăţii, asistenţă socială etc. –, există o „tranziţie demografică spre niveluri de fertilitate mai reduse” (vezi Rich, 1973). S-a spus deseori că „dezvoltarea este cel mai bun contraceptiv”.

În ceea ce priveşte al doilea argument, dacă lumea se îndreaptă către o catastrofă ecologică, aceasta se datorează mai mult stricăciunilor produse de naţiunile bogate în procesul de „supradezvoltare" şi consecinţelor societăţilor de tip consumator decât efectelor subdezvoltării, precum erodarea solului şi deşertificarea. Fără îndoială există o limită până la care planeta poate suporta creşterea populaţiei. Dar afirmaţia generală făcută de mulţi este aceea că, în cazul în care naţiunile bogate vor lua măsuri severe pentru reducerea consumului şi deteriorării mediului, iar naţiunile sărace vor atinge un nivel de dezvoltare de bază care să le ofere cetăţenilor săraci încredere astfel încât să reducă dimensiunile familiilor şi să utilizeze sustenabil pământul, atunci consumul şi populaţia globală s-ar stabiliza la un nivel care ar permite „dezvoltarea sustenabilă" a tuturor ţărilor. Deşi condiţiile indicate de aceşti „dacă" nu pot fi realizate, este încă posibilă cooperarea globală atât în ceea ce priveşte dezvoltarea, cât şi în ceea ce priveşte mediul, aşa cum afirma Raportul Comisie Brundt-land, *Viitorul nostru comun* (1987). Întrebarea care se pune este : „Avem datoria să facem acest lucru ? ".

vi. Datoria de reducere a sărăciei

De ce avem datoria de a reduce sărăcia în alte ţări ? Nu se sugerează aici faptul că nu avem datoria de a ajuta la reducerea sărăciei în propriile noastre ţări. Pe de altă parte, nu presupunem că avem datoria de a reduce sărăcia în state bogate precum Franţa sau Statele Unite ale Americii.

Premisa de bază este următoarea : o ţară bogată beneficiază de resursele necesare reducerii sărăciei şi formelor de suferinţă în cadrul propriilor graniţe şi beneficiază şi de resurse suplimentare pe care le poate utiliza în vederea reducerii sărăciei în alte state care nu au aceste resurse. Forţa argumentului nu este slăbită de acceptarea faptului că, în practică, serviciile publice şi private din ţările bogate nu vin în întâmpinarea nevoilor oamenilor, iar guvernele şi oamenii bogaţi din statele sărace nu îşi utilizează la maxim capacităţile.

O altă remarcă este relevantă aici. Trebuie să ne pese de cei mai puţin fericiţi din cadrul propriilor noastre societăţi şi să sprijinim înfiinţarea serviciilor publice de educaţie, sănătate şi altele asemenea, dar nu trebuie ignorat faptul că sărăcia din statele sărace este, pe ansamblu, mult mai mare decât sărăcia şi problemele pe care le au de înfruntat oamenii din statele bogate. Acel grad mai ridicat al sărăciei conferă o gravitate sau seriozitate care cântăresc în procesul luării deciziei privind direcţia în care trebuie să se acţioneze. Am ales să spun „urgenţă" mai degrabă decât „prioritate" deoarece ideea priorităţii sugerează că răul poate fi categorizat şi se poate afirma : „Reduceţi aceste probleme prima dată şi după ce aţi terminat cu ele, continuaţi cu celelalte". Dar nu aceasta trebuie să fie modalitatea în care să fie exprimat faptul că ne pasă. Există mai mulţi factori care complică această ecuaţie. Unul dintre aceştia este legat de efectivitatea costurilor. În mod evident, rezultatele vor fi considerabile în cazul unei unităţi de resurse care ajută la reducerea unui rău mai mic în cadrul propriei societăţi decât la diminuarea unui rău mai mare în cadrul altei societăţi. Aceasta este una dintre sursele rezistenţei faţă

de ajutorul interstatal, rezumată prin sintagma „caritatea începe de acasă". Termenul „casă" este folosit în acest context ca sinonim pentru „propria societate", iar implicaţiile sunt acelea că actul de „caritate" se şi termină în cadrul propriei societăţi. Este însă evident că lucrurile nu stau întotdeauna aşa : zece lire sterline oferite unei organizaţii de ajutor străine pot fi mult mai folositoare decât 10 lire sterline acordate unei organizaţii umanitare din propria ţară. Acest argument ignoră ceea ce afirmam anterior – urgenţa şi seriozitatea morală ataşate sărăciei extreme. Se poate oare afirma : „Cu cât un rău este mai mare, cu atât există un motiv moral mai puternic pentru reducerea sa" ?

Pot fi identificate trei aspecte ale sărăciei extreme care o transformă într-un rău grav. Primul dintre acestea este reprezentat de scurtarea drastică a perioadei de viaţă. Cel de-al doilea implică suferinţa şi durerea provocate de boală şi foamete. Cel de-al treilea se referă la subminarea demnităţii fudamentale a fiinţei umane. Deşi cele trei aspecte coexistă, nici unul dintre ele nu este esenţial în a face sărăcia extremă o stare îngrozitoare. Suferinţa extremă şi umilirea pot să nu scurteze viaţa, dar o pot face mizerabilă. Durata scurtă de viaţă nu implică multă suferinţă sau lipsă de demnitate, dar şochează datorită curmării unor existenţe fără a li se acorda şansa de a fi împlinite. Uneori, suferinţa puternică şi mortalitatea timpurie pot fi înfruntate cu demnitate.

Poate fi subliniată semnificaţia morală a sărăciei extreme prin invocarea ideii de drepturi ale omului ? Există cu siguranţă multe persoane preocupate de sărăcia mondială care doresc să îşi exprime propria poziţie în termenii dreptului la subzistenţă, la asigurarea nevoilor de bază, ai dreptului la viaţă (însemnând nu doar dreptul de a nu fi atacaţi, ci şi dreptul de a beneficia de condiţiile necesare pentru o viaţă satisfăcătoare). Este argumentul sprijinit de accentul pus pe aceste drepturi ?

Cu excepţia cazului în care se consideră că singurele drepturi pe care oamenii le au sunt aceste drepturi de bază la subzistenţă – şi ar părea foarte ciudată această restrângere –, problema reapare în termenii preeminenţei unor drepturi în faţa altora, precum cele care ţin de libertate. Este nevoie deci şi de un principiu normativ pentru a stabili care drepturi au prioritate sau o încărcătură morală specială.

Dacă ne întoarcem la perspectiva agentului care, ca o persoană căreia îi pasă, are nevoie să îşi exprime această compasiune, factorii determinanţi ai acestei decizii sunt complecşi. Mulţi au de-a face cu circumstanţele, temperamentul şi abilitatea, cu ocazia şi oportunitatea. Dacă cineva îşi investeşte resursele în reformarea închisorilor din propria ţară, dar a făcut foarte puţine referitor la reducerea sărăciei în alte părţi, este o eroare să afirmăm faptul că ar fi trebuit să depună mai puţin efort pe plan intern şi să îşi intensifice activităţile şi angajamentele pe plan extern în conformitate cu un principiu ordonator obiectiv. Pot fi identificate cazuri în care persoanelor bogate le pasă de indivizi particulari, prieteni care au necazuri, copii handicapaţi, rude în vârstă, iar aceste aspecte pot să le absoarbă tot timpul, toate energiile şi resursele. Acest din urmă lucru se întâmplă frecvent.

Totuşi, trebuie admis faptul că, în cadrul datoriei generale de a dovedi compasiune, reducerea sărăciei extreme deţine un statut special, iar în situaţii normale o persoană căreia îi pasă ar avea motive să contribuie la reducerea sărăciei extreme, alături de celelalte lucruri despre care îi pasă. Dar de ce să ne pese ? În timp ce, în încercarea de

a oferi un răspuns, mulţi vor pune accentul pe intuiţia morală conform căreia avem datoria de a dovedi compasiune faţă de ceilalţi, există o multitudine de modalităţi în care această intuiţie poate fi susţinută şi interpretată. Unii ar vedea-o drept datorie specifică de reducere a sărăciei, alţii drept o aplicare importantă a datoriei generale de a promova binele în care aspectul de reducere a răului joacă un rol semnificativ. Aşa cum menţionam anterior, datoria poate fi bazată pe un apel la dreptate sau pe realizarea drepturilor sau principiilor „dreptăţii sociale" care cer ca toţi să avem responsabilitatea de a ne asigura că nevoile de bază ale fiecăruia sunt îndeplinite. Acest argument este susţinut şi de teoria recentă a lui John Rawls, explicată în cartea *A Theory of Justice* (1971), discutată în capitolul 15, „Tradiţia contractului social".

Am preferat ca în locul explorării diversele modalităţi de apărare a datoriei sentimentului de compasiune să iau în calcul două obiecţii majore referitoare la ideea conform căreia există datoria de a dovedi compasiune faţă de sărăcia aflată la distanţă. Prima obiecţie se referă la faptul că dacă avem datoria de a ne păsa de ceilalţi, aceasta nu depăşeşte hotarele propriei ţări. Cea de-a doua neagă faptul că există o datorie generală a compasiunii, fie în interiorul, fie în exteriorul ţării.

vii. Dincolo de domeniul propriei responsabilităţi

Afirmaţia conform căreia „caritatea începe de acasă" reprezintă, de multe ori, o obiecţie generală pentru acordarea asistenţei în alte ţări, mai precis, un refuz de a considera că ceea ce se petrece în alte părţi ale lumii are vreo relevanţă din punct de vedere moral. Nu este de datoria cuiva să ajute la diminuarea suferinţei în afara propriei ţări deoarece cei care suferă aparţin unei alte societăţi şi, prin urmare, unei comunităţi morale diferite. Datoriile apar între membrii aceleiaşi comunităţi, determinate de legăturile cooperării şi reciprocităţii. Dacă insistăm asupra datoriei de a micşora suferinţa, a celei de a face bine, de a respecta drepturile sau datoriei de a implementa dreptatea socială, vom observa că toate acestea sunt limitate de contextul lor social. Ele sunt datorii pe care le avem prin prisma relaţiilor sociale existente în cadrul propriei societăţi.

Sunt susţinute aici două afirmaţii care au legătură una cu cealaltă : în primul rând, definirea societăţii, iar în al doilea rând afirmaţia conform căreia domeniul moralei este limitat la o societate, aşa cum este aceasta definită. Astfel, o modalitate de a ne gândi la morală este să o considerăm ca fiind un set de reguli care guvernează relaţiile dintre agenţii morali care trăiesc sub o autoritate legală comună, fiecare jucând propriul rol în schema cooperării sociale pentru atingerea binelui comun. Morala poate fi văzută ca bazându-se pe o convenţie, consens, acord implicit sau contract (vezi capitolul 15, „Tradiţia contractului social").

O chestiune fundamentală referitoare la natura moralei este ridicată aici. O viziune diferită poate fi obţinută prin negarea uneia sau ambelor afirmaţii mai sus menţionate. O altă modalitate de a defini morala este gândirea acesteia în termenii indivizilor care, în calitatea lor de agenţi morali, recunosc că au capacitatea ca, prin intermediul alegerilor pe care le realizează, să influenţeze bunăstarea celorlalţi. Ei au aşadar datoria de a

calcula efectele propriilor acţiuni asupra bunăstării celor care sunt afectaţi de alegerile lor. Din această perspectivă, este lipsit de relevanţă faptul că „ceilalţi”, a căror bunăstare este afectată, sunt membri ai aceleiaşi comunităţi morale sau dacă aceştia reprezintă agenţi morali. Ceea ce contează este că sunt fiinţe a căror bunăstare poate fi afectată şi care le acordă relevanţă în perspectiva deliberării morale.

Oricare ar fi originile conştiinţei morale în formarea societăţilor, reflecţiile asupra legilor raţionale sau morale dovedesc arbitrariul în restricţionarea scopului binelui promovat de către aceste reguli. Argumentul nu se aplică doar persoanelor aflate la distanţă, ci şi generaţiilor următoare al căror drept la un mediu curat poate fi în mod fundamental afectat de deciziile pe care le luăm. El se poate aplica şi animalelor, vieţii în general, speciilor, biosferei – orice este considerat a avea valoare.

În orice caz, chiar dacă considerăm dreaptă restricţionarea scopului obligaţiei morale în cadrul propriei societăţi, sensul relevant al „societăţii” care trebuie invocat nu este cel asumat de „antiglobalişti”. Sensul relevant are de-a face şi cu faptul că există interacţiuni şi tranzacţii extensive între oameni, interdependenţe, instituţii comune etc., nefiind legat doar de constrângerile tradiţiilor şi autorităţii comune sau de identitatea conferită de o comunitate. În acest sens relevant există deja o societate globală : este suficient să ne uităm la comerţul mondial, la instituţiile globale şi la interdependenţa cu mediul înconjurător. Lumea este astfel o comunitate de fapt, şi nu doar una potenţială, chiar dacă ea este slab dezvoltată pentru mulţi oameni. Suntem cetăţeni globali, chiar dacă nu simţim acest lucru în sufletele noastre.

Dacă acceptăm faptul că lumea reprezintă un domeniu moral în care responsabilităţile se pot extinde, se poate argumenta că ajutorul poate fi considerat o expresie a unei astfel de responsabilităţi morale. Aceasta ar trebui condusă de guverne, corporaţii transnaţionale şi alţi „actori internaţionali”.

viii. A nu face rău şi valoarea libertăţii

Ajungem acum la obiecţia de bază în ceea ce priveşte ideea existenţei datoriei de a-i ajuta pe cei săraci. Acest aspect reprezintă o provocare directă la adresa premisei fundamentale, aceea că avem datoria generală de a ajuta oriunde. Morala este văzută mai mult ca un set de reguli care, dacă sunt urmate, ne opresc să îi rănim pe ceilalţi sau să le restrângem libertatea şi mai puţin ca cerinţă de a reduce şi preveni răul sau suferinţa celorlalţi. Oamenii pot avea datorii specifice, ca în cazul relaţiei părinte-copil sau medic-pacient. Dar acestea se bazează pe relaţii speciale, adesea contractuale în natură. Nu trebuie recunoscută în aceste cazuri existenţa unei datorii universale de acest gen.

Această abordare pune un accent mai mare asupra libertăţii economice şi afirmă faptul că atât timp cât bunurile sau proprietăţile sunt acumulate prin intermediul unei succesiuni de transferuri „voluntare”, persoana are dreptul la acestea (Nozick, 1974). La un anumit nivel, acest aspect este văzut drept o modalitate de a demonstra că oamenii au drepturi morale depline asupra a ceea ce ei posedă şi, prin urmare, nu au datoria de a renunţa la acele bunuri. La un alt nivel, acest aspect reprezintă modalitatea de a arăta că

rolul „statului minimal” este acela de a asigura existenţa tranzacţiilor libere. Rolul statului este de a rămâne în afara procesului, de exemplu, prin neimpozitarea venitului pe baze progresive pentru a finanţa programe de „ajutor social” sau de asistenţă pentru alte state. Impozitarea reprezintă aproprierea forţată a venitului şi este greşită, cu excepţia sumelor minime necesare menţinerii ordinii sociale.

Referitor la această abordare, trebuie adresată mai întâi următoarea întrebare : „Există o concepţie clară pentru ceea ce înseamnă «a face rău» ? ”. Unde începe şi unde se termină, în cazul conflictelor de interes, o ingerinţă legitimă în viaţa privată a unei persoane ? La un nivel mai specific, se poate observa că majoritatea „răului” pe care îl producem nu este făcut în mod direct, nici măcar conştient, ci reprezintă o consecinţă nedorită a ceea ce facem. Deseori, el reprezintă efectul cumulat al mai multor acte individuale care cauzează răul. Aşa se întâmplă în cazul pagubelor produse mediului şi la fel se întâmplă şi în acela al sărăciei din întreaga lume – rezultatul nedorit, dar natural, al tranzacţiilor nerestricţionate din economia de piaţă.

O obiecţie mai radicală a celor care neagă datoria de a dovedi compasiune este reprezentată de teza „acţiunii negative” pe care am amintit-o anterior (Harris, 1980). Aceasta depinde de chestionarea semnificaţiei morale a diferenţei dintre „a face” şi „a lăsa să se întâmple”. Dacă uciderea unei persoane este un lucru rău, atunci care este diferenţa dintre a ucide şi a lăsa o persoană să moară, cu alte cuvinte, lipsa acţiunii în momentul în care s-ar fi putut interveni (de exemplu, prin trimiterea unui cec către o agenţie care l-ar fi putut utiliza în vederea salvării vieţilor) ? Nu este eşecul cuiva parte integrantă a lanţului cauzal care conduce la moartea unei persoane ? Dacă am fi acceptat o astfel de abordare (discutată şi în capitolul 17, „Deontologia contemporană”, şi în capitolul 25, „Eutanasia”), lăsarea oamenilor în suferinţă ar fi fost echivalentă, dacă nu chiar o formă, de a-i „răni”. Eşecul nostru în acţiuni ne reflectă priorităţile, în speţă, preferinţa noastră de a cheltui bani pe anumite lucruri sau de a-i economisi. Până la urmă deci stilurile noastre de viaţă sunt cele care reprezintă cauza (negativă) a sărăciei continue.

În timp ce distincţia dintre acţiune şi omisiune poate fi cu uşurinţă înlăturată, consider că trebuie insistat asupra ideii de „responsabilitate negativă”, idee conform căreia suntem, cel puţin într-o anumită măsură, responsabili pentru răul pe care îl putem preveni, ca şi pentru răul pe care îl provocăm în mod activ. O parte a dezbaterilor din statele bogate referitoare la sumele cheltuite pentru armată susţine teza că resursele astfel economisite pot şi trebuie să fie folosite pentru programe de dezvoltare şi bunăstare. Din această perspectivă, una dintre cauzele semnificative ale sărăciei mondiale este accentul pus pe cheltuielile militare din întreaga lume.

ix. Cât de multă compasiune ?

Trebuie să elucidăm un ultim aspect : cât de multă compasiune ar trebui să dovedim ? Un răspuns care ar putea fi oferit este : cât de multă putem. Teza „acţiunii negative”, anterior discutată, implică, la fel ca şi cea a acţiunii pozitive, faptul că trebuie prevenite

toate aspectele negative atât timp cât nu sacrificăm nimic semnificativ din punct de vedere moral, precum încălcarea promisiunilor, încălcarea legilor etc. (Singer, 1979). Interpretarea utilitaristă a beneficiului pune accentul asupra faptului că trebuie promovat mereu cel mai mare echilibru al binelui în defavoarea răului. Aceleaşi lucruri sunt punctate şi de către orice altă teorie care insistă asupra promovării dreptăţii în cea mai mare măsură posibilă. Din moment ce promovarea dreptăţii este diferită de acţiunea dreaptă în cadrul propriilor noastre interacţiuni (vezi în capitolul 19 distincţia lui Philip Pettit între promovarea şi onorarea valorilor), ceea ce poate fi realizat în vederea combaterii nedreptăţii şi eşecurilor altora de a respecta sau proteja drepturile este, în principiu, limitat la capacitatea individului.

Există totuşi câteva aspecte profund intuitive referitoare la această sugestie generală – la fel de generală precum ideea de compasiune. În mod virtual, nimeni, nici măcar dintre cei care sunt consideraţi oameni generoşi, nu acţionează în virtutea unui principiu de compasiune absolută. Câteva excepţii – Maica Tereza, de exemplu – îmi vin în minte, dar semnificativ este faptul că, în aceste cazuri, ceea ce pentru mulţi oameni ar fi considerat drept un mare sacrificiu propriu, nu este aşa şi pentru acei oameni. Aceasta este cheia înţelegerii problemei.

Toţi ne dorim o viaţă confortabilă şi considerăm acest lucru ca fiind legitim. Îl facem pentru noi înşine, pentru cei apropiaţi, pentru propriul viitor, pentru perioada de după pensionare etc. În mod obişnuit, ne propunem scopuri şi proiecte majore, încercăm (dacă putem) să ne construim cariere, multe dintre acestea absorbind cantităţi imense de timp şi energie. Este, de asemenea, o trăsătură a calităţii vieţii, cel puţin pentru majoritatea oamenilor, posesia unui „spaţiu moral” în sensul în care, în limitele a ceea ce este permis sau nu din punct de vedere moral, există o arie semnificativă de decizie în care putem hotărî ce dorim să facem – cu timpul şi resursele noastre – aşa cum dorim, nu cum ne gândim că trebuie. Măsurile pe care le luăm pentru propria bunăstare şi lucrurile pe care le facem în interiorul acestui spaţiu sunt aspecte pe care noi le alegem. Am fi putut face altfel. Dacă procedăm astfel în mod legitim nu mai este adevărat că trebuie să ne pese de ceilalţi cât mai mult posibil.

Poate că atunci ar trebui să spunem : trebuie să ne pese de ceilalţi pe cât de mult posibil în limitele unei preocupări rezonabile pentru confortul propriilor vieţi. O astfel de modificare, în mod evident mult mai realistă, ar constitui o provocare pentru mulţi dintre noi. Doar o mică parte, cel puţin a celor bogaţi, poate afirma în mod cinstit că întregul confort al vieţii lor este ameninţat dacă sunt generoşi în ceea ce priveşte donaţiile, îşi petrec timpul militând pentru schimbarea socială sau scriind scrisori către reprezentanţii lor politici, dacă au mai multă grijă la ceea ce cumpără şi consumă, exemplele putând continua. Majoritatea va recunoaşte că astfel de aspecte contribuie, dimpotrivă, la creşterea calităţii vieţii. Nici unul dintre cei afectaţi de aspectele abordate de acest eseu nu poate să răspundă la întrebarea : „Ce înseamnă pentru tine o viaţă confortabilă ? ”, în acest fel : „Să deţin şi să consum cât mai multe bunuri posibil”. Lăcomia nu are nimic de-a face cu calitatea vieţii.

Argumentele prezentate aici au fost în favoarea unei obligaţii semnificative pentru reducerea sărăciei la nivel mondial, dar nu pentru una absolută şi extrem de împovărătoare.

Dar se poate pune întrebarea : „Cât este de «semnificativ» ? ”. Răspunsul meu nu va suna ca un răspuns : Nu există un anumit procent de bani sau de timp care să poată fi scos dintr-o cutie magică a moralei. Compasiunea reprezintă o dimensiune calitativă şi nu cantitativă a responsabilităţii morale. Dar, dacă avem o evaluare corespunzătoare a aspectelor sărăciei mondiale, a identităţilor globale morale, a seriozităţii obligaţiei morale de a acţiona pentru reducerea suferinţei extreme, dacă ştim cu adevărat ce înseamnă o viaţă confortabilă şi dacă înţelegem în ce mod compasiunea poate fi dovedită pe cât de mult posibil în armonie cu confortul propriei noastre vieţi, atunci vom şti să arătăm compasiune aşa cum trebuie.

Referinţe

Dower, N. : *What is Development ? A Philosopher's Answer* (Glasgow University Centre for Development Studies : Occasional Paper Series, nr. 3, 1988).
Harris, J. : *Violence and Responsibility* (Londra : Routledge and Kegan Paul, 1980).
Nozick, R. : *Anarchy, State and Utopia* (Oxford : Basil Blackwell, 1974).
Rawls, J. : *A Theory of Justice* (Princeton : Princeton University Press, 1971).
Rich, W. : *Smaller Families Through Social and Economic Progress* (Overseas Development Council Monograph, nr. 7, 1973).
Riddell, R. : *Foreign Aid Reconsidered* (Londra : James Currey Ltd ; Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1987).
Singer, P. : *Practical Ethics* (Cambridge : Cambridge University Press, 1979), capitolul 8.
Comisia Mondială pentru Mediu şi Dezvoltare : *Our Common Future* („Raportul Brundt-land”) (Oxford : Oxford University Press, 1987).

Bibliografie suplimentară

Aiken, W. şi LaFollette, H. (coord.) : *World Hunger and Moral Obligation* (Englewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall, Inc., 1977).
Beitz, C.R. : *Political Theory and International Relations* (Princeton : Princeton University Press, 1979), în special partea a III-a.
Dower, N. : *World Poverty Challenge and Response* (York : Ebor Press, 1983).
Fromm, E. : *To Have or to Be ?* (Londra : Jonathan Cape, 1978 ; Londra : Abacus, Sphere Books, 1979).
Gasper, D. : „Distribution and development ethics”, în R. Apthorpe şi A. Krahl (coord.) : *Development Studies : Critique and Renewal* (Leiden : E.J. Brill, 1986).
Goulet, D. : „Obstacles to world development - an ethical reflection”, în *World development*, 11, nr. 7 (1983) (şi alte scrieri).
Hayter, T. : *The Creation of World Poverty : An Alternative View to the Brandt Report* (Londra : Pluto, 1981).
Honderich, T. : *Violence for Equality* (Londra : Penguin Books, 1976).
Comisia Independentă asupra Chestiunilor de Dezvoltare Internaţională : *North-South : A Programme for Survival* („Raportul Brandt”) (Londra : Pan Books, 1980).

McCuen, G.E. (coord.) : *World Hunger and Social Justice* (Ideas in Conflict Series : Wisconsin : G.E. McCuen Publications Ltd, 1986).
Madeley, J. : *Human Rights Begin with Breakfast* (Oxford : Pergamon Press, 1982).
O'Neill, O. : *Faces of Hunger* (Londra : Allen & Unwin, 1986).
Shue, H. : *Basic Rights : Subsistence, Affluence and US Foreign Policy* (Princeton : Princeton University Press, 1980).
Sider, R. : *Rich Christians in an Age of Hunger* (Londra : Hodder and Stoughton, 1978).
Vincent, R.J. : *Human Rights and International Relations* (Cambridge : Cambridge University Press, 1986).

— 24 —
Etica ecologică

Robert Elliot

i. Ce este o etică ecologică ?

În Parcul Naţional Kakadu din zona de nord a Australiei se regăsesc ţinuturi împădurite accidentate, mlaştini şi zone acvatice care adăpostesc o largă varietate de forme de viaţă ; aici vieţuiesc specii nemaiîntâlnite în alte zone, unele chiar aflate pe cale de dispariţie, precum papagalul cu cap negru (*Psephotus dissimilis*) şi ţestoasa din specia *Carettochelys insculpta*. Kakadu oferă plăceri estetice, oportunităţi recreaţionale şi de cercetare. Este considerat de mulţi un loc de o frumuseţe inegalabilă şi de o importanţă ecologică deosebită. Pentru aborigenii Jawoyn, acest loc are şi o însemnătate spirituală. În Kakadu există, de asemenea, zăcăminte de aur, platină, paladiu şi uraniu, care, după părerea unora, ar trebui exploatate. Ecologiştii susţin că acest lucru ar aduce cu sine reducerea oportunităţilor estetice, recreaţionale şi de cercetare, diminuarea frumuseţii parcului Kakadu, dispariţia anumitor specii, limitarea bogăţiei ecologice, compromiterea aspectului natural şi deprecierea valorilor spirituale ale aborigenilor Jawoyn. Există deja exploatări miniere în zona Kakadu şi se fac presiuni în vederea intensificării acestora. Ar trebui permisă o amplificare a nivelului mineritului ? Ar trebui oare permis mineritul ? Cum poate fi găsit un răspuns la aceste întrebări de natură etică ?

Cu siguranţă, evidenţa empirică sau factuală joacă un rol important. De exemplu, oponenţii exploatărilor miniere argumentează că acestea poluează râurile, otrăvesc fauna acvatică, pun în pericol unele specii de animale şi dezechilibrează ecosistemele. Această împotrivire faţă de minerit are la bază argumente empirice, care expun consecinţele prezente şi viitoare ale acestei acţiuni. Mulţi susţinători ai mineritului pun la îndoială argumentele empirice amintite mai sus, iar unii consideră că, deşi respectivele argumente sunt adevărate, exploatările miniere trebuie să continue. A conveni asupra faptelor nu garantează rezolvarea problemei. Argumentele formulate în legătură cu aceste fapte sunt valide doar într-un anumit context, iar eventualele diferenţe de context nu fac decât să conducă la evaluări diferite în legătură cu ce ar trebui făcut. Un astfel de context este format din dorinţe, preferinţe, ţeluri şi principii, inclusiv principii morale. Un ecologist poate dori să afle dacă exploatările miniere sunt nocive pentru mediu, deoarece el urmăreşte protejarea acesteia sau deoarece consideră că distrugerea vieţii sălbatice este greşită din

punct de vedere moral. Principiile morale nu trebuie să fie cuprinse în mod obligatoriu în contextul evaluativ ; anumite persoane pot fi amorale. (Pot fi genul de egoişti raţionali descrişi în capitolul 16, „Egoismul".) Totuşi, mulţi oamenii doresc într-adevăr ca acţiunile proprii şi cele ale altor persoane, inclusiv cele ale corporaţilor şi ale guvernelor, să fie conforme unor principii morale. Pentru aceste persoane, soluţionarea controversei parcului Kakadu presupune un apel la principiile care oferă o orientare morală în acţiunile noastre faţă de natură şi care ne pot ajuta să răspundem la întrebări precum : „Are vreo importanţă dacă dispar specii ca urmare a acţiunilor noastre ? Are vreo importanţă dacă mor animale ca urmare a acţiunilor noastre ? Are vreo importanţă dacă acţiunile noastre provoacă eroziunea solului din Kakadu ? Are vreo importanţă dacă transformăm râul South Alligator într-un curs de apă lipsit de viaţă ? Este de preferat să protejăm parcul Kakadu sau să generăm o bogăţie materială substanţială care ar ameliora vieţile unui anumit număr de oameni ? Este extincţia speciilor un preţ acceptabil pentru creşterea oportunităţilor de angajare ? ". Astfel de principii care ne orientează atitudinea faţă de natură se constituie într-o etică ecologică în sensul cel mai general. Există o varietate de etici ecologice concurenţiale sau care coincid parţial.

Oamenii care au o viziune morală asupra problemelor de mediu sunt adepţii unei etici ecologice constând din cel puţin unul, dar, în general, din mai multe principii. Să ne gândim, de exemplu, la ecologişti, care consideră că dispariţia speciilor ca urmare a acţiunilor umane este un lucru negativ, indiferent de cauza în numele căreia se produce. Acesta poate fi considerat un principiu de bază într-o etică ecologică. Fără a o afirma explicit, un ecologist poate fi adeptul viziunii potrivit căreia dispariţia speciilor sau alte probleme de acest fel sunt un lucru negativ în sine, indiferent de consecinţele probabile. O altă posibilitate este ca principiul respectiv să fie derivat dintr-o preocupare generală pentru bunăstarea oamenilor, alături de convingerea că fiinţele umane au de suferit în urma dispariţiei speciilor. Explicitarea angajamentului etic este primul pas în evaluarea sa critică sau în justificarea sa. Aceasta din urmă se impune în cazul în care trebuie să se decidă între diferite etici ecologice. Nu este suficient ca o politică de mediu să corespundă principiilor unei etici ecologice oarecare ; ea trebuie să corespundă celei corecte sau celei mai justificate dintre acestea. Se ridică două întrebări : „Cum poate fi conturată o etică ecologică ? Cum poate fi justificată o presupusă etică ecologică ? ".

1) *Etica centrată pe om*

Se consideră că politicile de mediu trebuie evaluate doar în funcţie de maniera în care ele afectează oamenii (vezi Baxter, 1974, şi Norton, 1988). Acest principiu dă naştere unei etici ecologice centrate pe om. Deşi utilitariştii clasici includ suferinţa animală în sfera eticii, o altă variantă a utilitarismului, care impune maximalizarea excedentului de fericire umană în raport cu nefericirea, reprezintă un exemplu de etică centrată pe om. O examinare serioasă a acestei etici ne obligă să calculăm diferitele efecte pe care opţiunile posibile în cazul parcului Kakadu le-ar putea avea asupra fericirii şi nefericirii umane. Am descoperi probabil că exploatarea minieră diminuează bogăţia ecologică a zonelor umede şi, dacă acest lucru s-ar întâmpla, atunci anumite persoane ar fi afectate ;

de exemplu, unii ar putea fi sensibilizaţi de suferinţa animalelor, unii ar putea fi întristaţi de dispariţia speciilor, alţii, inclusiv membrii unor generaţii viitoare, ar putea fi privaţi de anumite plăceri recreaţionale sau estetice, alţii ar fi afectaţi în mod negativ de schimbările climatice produse de inundaţii şi de alte dezastre, iar alţii ar fi afectaţi din punct de vedere psihologic de exploatarea unor zone de care se simt legaţi spiritual. Aceste efecte negative ar trebui eliminate din orice creştere a fericirii rezultată în urma exploatării miniere din Kakadu. O asemenea etică ar putea conduce la un acord real cu ecologiştii în ceea ce priveşte politicile de mediu. Această posibilitate depinde de realităţile referitoare la efectele pe care modificările mediului le au asupra oamenilor. Totuşi, s-ar putea ajunge la o asemenea decizie ţinându-se în exclusivitate seama de interesele omului. Un mod eficient de a expune situaţia este să se afirme că această etică consideră că doar oamenii pot fi semnificativi din punct de vedere moral. Ceva este considerat semnificativ din punct de vedere moral dacă poate fi supus unei evaluări etice *per se*, independent de utilitatea sa în atingerea altor scopuri. Să luăm drept exemplu ţestoasa din specia *Carettochelys insculpta*. Din perspectiva unei etici centrate pe om, nici respectiva specie ca întreg şi nici indivizii ca părţi ale acestui întreg nu pot fi consideraţi drept valoroşi din punct de vedere moral ; doar fericirea şi nefericirea umană sunt valoroase din acest punct de vedere, iar ele pot fi sau nu afectate de destinul ţestoaselor.

2) *Etica centrată pe animal*

O altă perspectivă a eticii consideră drept semnificative din punct de vedere etic nu doar fiinţele umane, ci şi animalele ; în această sferă sunt incluse toate animalele. Trebuie ţinut seama de faptul că multe dintre acţiunile noastre asupra mediului afectează în mod negativ animalele. De exemplu, dacă am lua în calcul faptul că poluarea cu cianură a râului South Alligator afectează negativ animalele, atunci această situaţie ar constitui un minus în plan moral, de care trebuie să se ţină seama, indiferent de efectul asupra fiinţelor umane. Acest exemplu nu este unul fantezist : să examinăm efectele pe care defrişările, îndiguirile văilor râurilor, carierele de piatră din munţi sau construirea de conducte de petrol le au asupra vietăţilor. Etica centrată pe animal presupune acordarea de consideraţie morală animalelor luate individual şi nu ca specie : felul în care specia este afectată interesează doar indirect şi numai în măsura în sunt afectaţi indivizii speciei.

Deşi, conform eticii centrate pe animal, toţi indivizii sunt semnificativi din punct de vedere moral, ei nu sunt, implicit, şi egali. Un mod eficient de a prezenta situaţia este de a afirma că anumite etici de acest fel acordă valoare morală diferită unor tipuri diferite de animale. O astfel de formă de diferenţiere implică neglijarea arbitrară şi, ar spune unii, chiar nejustificată a intereselor animalelor pentru simplul motiv că nu sunt interese umane. Maniera în care aceasta va influenţa judecăţile privind alegerea unei politici de mediu depinde de gradul în care interesele amintite sunt neglijate. Pe de o parte, interesele oamenilor ar putea să primeze întotdeauna, indiferent de intensitatea şi de importanţa intereselor animalelor sau de numărul acestora. Pe de altă parte, interesele

mai puternice sau mai numeroase ale animalelor ar putea să primeze faţă de interesele mai slabe şi mai puţin numeroase ale fiinţelor umane. Evitarea arbitrariului presupune ca interesele egale să fie tratate în mod egal. Acest principiu ar face posibilă o diferenţiere, care ar putea fi oricum realizată pe baza unor interese pe care nu le au toate animalele. De exemplu, fiinţele umane dispun de o capacitate de a dezvolta anumite cunoştinţe teoretice sau de a acţiona în mod autonom şi raţional, capacităţi de care, în mod evident, cangurii nu dispun. Respectivele capacităţi ar putea genera anumite interese care nu s-ar regăsi şi în cazul cangurilor. În cazul unei decizii, plusul de interese ar putea cântări în favoarea fiinţelor umane şi în defavoarea cangurilor. Această situaţie poate surveni în special, dar nu exclusiv, în cazuri în care interesele lor comune sunt în mod egal ameninţate sau protejate : recurgerea la acel plus de interese reprezintă factorul decisiv. Să presupunem că unele descoperiri medicale revoluţionare ar depinde de izolarea fie a unor fiinţe umane, fie a cangurilor. Izolarea cangurilor într-un spaţiu foarte larg pentru a putea fi studiaţi poate fi o opţiune preferabilă din punct de vedere moral, în măsura în care nu se aduc prejudicii intereselor acestor animale : nu sunt tratate cu cruzime, sunt hrănite, sunt lăsate să se manifeste în acord cu natura lor. Izolarea unor fiinţe umane în aceeaşi manieră este inacceptabilă din punct de vedere moral, din cauza intereselor adiţionale ale acestora. Acest mod de diferenţiere tratează în mod egal interese similare, permiţând ca acelea care nu sunt comune să dobândească diferite grade de semnificaţie morală. (Pentru o aprofundare a eticii centrate pe animal vezi capitolul 30, „Animalele”.)

3) *Etica centrată pe viaţă*

Clasa fiinţelor vii cuprinde nu doar fiinţe umane şi animale, ci şi plante, alge, organisme unicelulare, poate chiar viruşi şi, conform unor teorii, ecosisteme şi chiar întreaga biosferă. (Vezi Attfield, 1983 ; Goodpaster, 1987, şi Taylor, 1986.) Complexitatea unei etici centrate pe viaţă este dată de răspunsul la întrebarea : „Ce este viu ? ”. Indiferent de modul în care se răspunde la această întrebare, se va face trimitere la un sistem autoreglabil care urmăreşte, poate nu conştient, atingerea anumitor obiective. Mai mult, se presupune că această trăsătură este cea care ar trebui să confere semnificaţie morală fiinţelor vii. Conform eticii centrate pe viaţă, toate fiinţele sunt semnificative din punct de vedere moral, chiar dacă nu toate au aceeaşi importanţă morală. Aşadar, între o ţestoasă *Carettochelys insculpta* şi o floare de *waratah shrub*, este preferabil să alegem salvarea ţestoasei, deşi ambele fiinţe vii sunt semnificative din punct de vedere moral. Prima are totuşi o semnificaţie morală mai mare, fiind o fiinţă mai complexă. În acest caz, criteriul amintit are un rol de amplificare : cu cât este mai complexă o vietate, cu atât este mai importantă din punct de vedere moral. Luând un alt caz pentru exemplificare, este de preferat salvarea unei plante în detrimentul ţestoasei, pentru că numai acea plantă poate umple o nişă ecologică, pe când nişa celei de-a doua ar putea fi umplută de o ţestoasă asemănătoare dintr-o specie diferită. În acest caz, diferenţierea se bazează pe evaluarea morală a încetării existenţei plantei, respectiv a încetării existenţei ţestoasei, şi nu pe caracteristicile interne ale fiinţelor respective în sine.

O etică centrată pe viaţă reclamă ca alegerea căilor de acţiune să se facă ţinând cont de impactul acţiunilor noastre asupra oricăror fiinţe vii implicate. De exemplu, continuarea

exploatării miniere în Kakadu ar implica tăierea copacilor şi distrugerea plantelor, cauzându-se în acest fel moartea unor animale şi deteriorarea, dacă nu chiar distrugerea, unor ecosisteme din zonele umede. Aceste argumente, dar şi altele, se opun mineritului şi trebuie cântărite în raport cu rezultatele pozitive generate de continuarea mineritului. Având în vedere că rezultatele pozitive par să includă doar beneficii materiale pentru anumite fiinţe umane, este greu de realizat o evaluare generală favorabilă exploatării miniere. Aceasta nu înseamnă că defrişarea, nivelarea dunelor, uciderea animalelor sau modificarea ecosistemelor nu sunt niciodată acceptabile din punct de vedere moral. Acceptabilitatea acestor acţiuni este condiţionată de finalitatea lor şi de diferenţele de semnificaţie morală din cadrul clasei ce posedă o asemenea caracteristică. Uneori, etica centrată pe viaţă poate lua o formă radicală şi poate susţine nu numai că toate fiinţele vii sunt semnificative din punct de vedere moral, ci şi că au o importanţă morală egală (vezi Naess, 1979). Dacă ar putea fi justificat, acest egalitarism biotic ar face greu de apărat din punct de vedere moral intervenţia umană asupra mediului. Din acest punct de vedere, ar fi justificate doar argumentele de natură cantitativă : de exemplu, două fiinţe vii sunt mai valoroase decât una. Marea parte a eticilor centrate pe viaţă care au fost propuse permit o diferenţiere de semnificaţie în cadrul unei clase de fiinţe vii, iar fiinţele umane s-ar putea să nu fie considerate ca fiind cele mai importante. Conservarea biosferei şi a ecosistemelor complexe poate fi considerată mai importantă decât conservarea unui număr mare de fiinţe umane.

4) *Drepturi pentru roci ?*

Perspectivele etice examinate până acum analizează fiecare acţiune, luând în considerare consecinţele asupra indivizilor şi cumulându-le. Ceea ce diferenţiază aceste perspective sunt tipurile de indivizi la care ele fac referire ; mai mult, ultimele perspective menţionate includ toţi indivizii la care fac referire perspectivele menţionate la început. S-ar putea argumenta că suntem orientaţi în mod inexorabil spre o etică centrată pe viaţă, că nu există o cale obiectivă de a împiedica trecerea de la etica având orizontul cel mai redus la cea cu orizontul cel mai larg. De ce să nu dezvoltăm discuţia considerând şi lucrurile fără viaţă ca fiind valoroase din punct de vedere moral ? Prin aceasta nu se încearcă atribuirea de capacităţi mentale sau puncte de vedere unui lucru ; aceasta ar însemna să intrăm într-o cu totul altă discuţie. Ideea susţinută aici este că lucrurile, care, asemenea multor fiinţe vii, nu dispun de conştiinţă şi nici chiar de cea mai rudimentară organizare biologică, sunt semnificative din punct de vedere moral. Să numim această etică „etica totalităţii".

Vom lua drept exemplu rocile. Exploatarea minieră ar presupune distrugerea rocilor, dezorganizarea structurilor geologice, deteriorarea fosilelor şi multe situaţii asemănătoare. Ce este greşit în aceste acţiuni ? Să ignorăm pentru un moment efectele secundare asupra plantelor, animalelor şi ecosistemelor. Întrebarea care se pune aici este dacă aceste lucruri ar fi rele în sine. Un alt exemplu ar fi edificator în acest sens. Să ne imaginăm un plan de testare a unui proiectil, pe care îl lansăm spre un corp ceresc aflat la mare distanţă şi lipsit de viaţă şi care, prin impact, va fi distrus. În sine, acest lucru ar

fi rău? Conform eticii care atribuie „drepturi” rocilor, aşa ar fi. Ţinând cont de toate celelalte, s-ar putea să nu fie rău, însă din perspectiva eticii amintite este nevoie de argumente. Ca şi în cazul eticii centrate pe viaţă, argumentaţia poate fi conturată într-o varietate de feluri: ar putea admite existenţa unor diferite grade de semnificaţie morală atribuind, prin comparaţie, una minimă obiectelor, ar putea reflecta un egalitarism biologic, excluzând ipoteza unor grade de semnificaţie morală, sau s-ar putea afla undeva la mijloc.

5) *Holismul ecologic*

Am menţionat anterior că orice etică de natură să ne orienteze atitudinea faţă de mediu poate fi considerată, la modul cel mai general, o etică ecologică. Sintagma „etică ecologică” poate avea uneori accepţiuni mai restrânse. Uneori, ea este utilizată pentru a indica o etică ce acordă semnificaţie morală altor indivizi decât fiinţelor umane, constituind astfel o bază solidă pentru revendicările morale ale ecologiştilor. Din această perspectivă, etica centrată pe viaţă este o etică ecologică; etica centrată pe animal este şi ea o etică ecologică, dar într-o manieră mai puţin evidentă. Totuşi, sintagma este atribuită unei etici specifice, şi anume holismul ecologic, probabil datorită faptului că doar o etică de acest tip acordă o protecţie morală corespunzătoare mediului înconjurător (vezi Callicott, 1979). Holismul ecologic consideră ca fiind semnificative din punct de vedere moral două categorii: biosfera ca întreg şi ecosistemele complexe care o compun. Animalele luate individual, inclusiv fiinţele umane, plantele, rocile, moleculele etc., care constituie sisteme complexe, nu sunt considerate semnificative din punct de vedere moral. Valoarea lor constă doar în contribuţia adusă la conservarea întregului căruia îi aparţin. De ce să ne preocupe faptul că o specie este pe cale de dispariţie? Poate nu din cauza implicaţiilor pentru membrii speciei respective şi nici chiar pentru specie ca întreg, ci din cauza faptului că dispariţia acelei specii contravine scopului de conservare a biosferei sau a ecosistemelor. Este discutabil dacă holismul ecologic ar trebui sau nu să difere din punct de vedere structural de celelalte perspective etice. Acestea au avut ca elemente centrale indivizi, iar termenul „holism” pare a avea o altă orientare. Totuşi, biosfera şi ecosistemele pot fi considerate „indivizi”, dar indivizi extrem de complecşi. În cazul acesta, din perspectiva holismului, indivizii consideraţi până în prezent ca având semnificaţie morală sunt de fapt lipsiţi de aşa ceva. Trebuie subliniată ideea că, deşi principiile holismului ecologic diferă faţă de cele ale celorlalte perspective etice, nu rezultă implicit că această etică este diferită de toate celelalte şi din punctul de vedere al implicaţiilor politicilor adoptate. Etica centrată pe viaţă şi cea a „totalităţii” promovează politici de mediu similare, rezultate din natura mecanismelor de conservare a ecosistemelor şi a biosferei. De asemenea, holismul ecologic poate fi asociat oricărei perspective etice descrise anterior. De exemplu, asocierea cu etica centrată pe animal ar presupune atât luarea în considerare a intereselor animalelor, cât şi conservarea biosferei. În cazul unei eventuale contradicţii, de exemplu, un caz particular în care salvarea unor animale este posibilă doar prin simplificarea unui ecosistem, este necesară găsirea unui compromis sau a unei soluţii de compensare.

ii. Argumentarea eticii ecologice

Este uşor de evaluat în ce constă atractivitatea afirmaţiei potrivit căreia fiinţele umane sunt semnificative din punct de vedere moral. În mod evident, ele sunt semnificative datorită faptului că au anumite interese care pot fi lezate sau promovate. Aceste interese se bazează pe capacităţile umane : capacitatea de a simţi durere sau plăcere, de a face o alegere raţională sau de acţiona liber. Într-un mod mai puţin evident, fiinţele umane sunt semnificative prin caracteristicile pe care le posedă şi care nu dau naştere unor interese sau unor situaţii care implică o anumită miză. De exemplu, se poate argumenta că oricine are proprietatea de a fi o fiinţă vie complexă este în mod implicit semnificativ ; altfel spus, există o raţiune morală de a conserva acea fiinţă vie doar pe baza valorii ei, independent de utilitatea pe care ea ar putea-o avea.

Atracţia exercitată de etica centrată pe om ne împinge spre etica centrată pe animal şi poate chiar dincolo de aceasta. (Argumentul este dezvoltat de către Lori Gruen în capitolul 30, „Animalele".) Consecvenţa şi evitarea unor distincţii morale arbitrare sprijină trecerea de la o etică centrată pe om la una centrată pe animal. De asemenea, analizând animalele, descoperim noi motive pentru atribuirea semnificaţiei morale : de exemplu, animalele pot dispune de proprietăţi estetice cum ar fi frumuseţea, lucru care le-ar putea conferi valoare morală. Şi acesta este un caz în care ele se bucură de valoare morală, nu datorită faptului că ar avea interese, ci deoarece posedă anumite proprietăţi care le dau o valoare intrinsecă.

Argumentele aduse în sprijinul eticii centrate pe animal se aplică oare şi în cazul eticii centrate pe viaţă ? Dacă plantele şi ecosistemul sau biosfera sunt considerate ca având interese, precum interesul pentru o existenţă îndelungată, poate că într-adevăr este aşa. Conceptul de interes este explicat, în general, pornind de la o fiinţă care posedă un bine în sine, ce poate fi lezat sau promovat. Plantele se pot încadra în această categorie. De exemplu, binele unui copac este promovat prin furnizarea unor substanţe nutritive menite să-i permită o înflorire continuă şi este lezat prin privarea de aceste substanţe. Binele unei plante este determinat de genul de fiinţă vie pe care îl reprezintă, de tipul de organizare biologică pe care îl are şi de rolul avut ca parte a unui întreg. Plantele posedă un bine în acest sens, dar acesta nu constituie un argument destul de solid pentru a susţine ideea potrivit căreia ele au şi interese, în vreun sens relevant din punct de vedere moral. Plantele nu au un punct de vedere prin intermediul căruia să poată experimenta viaţa. Copacul nu simte că se veştejeşte şi moare din lipsă de apă, dar cangurul poate simţi astfel de stări. Deşi plantele au un scop natural, ele nu manifestă nici o atitudine în ceea ce priveşte acest scop, iar etapele care trebuie parcurse în atingerea lui nu sunt conştientizate şi simţite. Argumente similare pot fi aduse şi în cazul biosferei şi al ecosistemelor. Conform anumitor opinii, aceasta este diferenţa care împiedică tranziţia, oferind o limitare obiectivă între etica centrată pe animal, respectiv pe viaţă.

Chiar dacă este respinsă ideea că plantele ar avea interese, nu rezultă de aici implicit că ele nu au semnificaţie morală. În sprijinul acestei idei au fost aduse argumente, altele decât cele referitoare la interese. Respectivele argumente făceau refererire la proprietatea de a fi o fiinţă complexă şi la cea estetică. Plantele pot avea aceste proprietăţi, iar dacă

animalele care au şi ele proprietăţile în cauză dobândesc valoare morală, principiul este aplicabil şi în cazul plantelor. Esenţială în apărarea eticii centrate pe viaţă este stabilirea faptului că proprietăţile care stau la baza argumentului au valoare intrinsecă.

Ce argumente pot fi invocate în apărarea unei etici centrate pe viaţă care se tinde spre o etică a „totalităţii" ? Proprietatea de a fi o fiinţă complexă nu se regăseşte în cazul rocilor, dar o trăsătură conexă, aceea de sistem complex, se regăseşte în cazul grupurilor de obiecte între care există anumite relaţii. Dacă valoarea morală este dată de complexitatea organizaţională în sine, rezultă că anumite lucruri fără viaţă vor avea valoare morală : corpurile cereşti care formează sistemul solar, texturile de eroziune de pe o stâncă sau un fulg de nea. Relevanţa acestei idei în cazul parcului Kakadu depinde, printre altele, de stabilirea faptului că ecosistemele sunt sau nu considerate drept lucruri vii. Dacă nu sunt considerate astfel, atunci ele sunt obiecte complexe şi deci, conform principiului anterior, au semnificaţie morală. Acest raţionament ar putea constitui un fundament etic de combatere a exploatărilor miniere. Sau, am mai putea considera că un alt motiv pentru care li se atribuie semnificaţie morală fiinţelor vii este frumuseţea. În unele cazuri, frumuseţea ţine de anumite trăsături generale, externe, cum este cazul tigrilor, balenelor, orhideelor sau proteelor. Mai mult, frumuseţea poate fi dată de anumite detalii specifice funcţionării biologice a lucrurilor. Lucruri cu sau fără viaţă precum rocile, dunele, sateliţii lipsiţi de viaţă sau aisbergurile au valoare estetică ; dacă aceasta reprezintă un criteriu de atribuire a valorii morale fiinţelor vii, atunci cel puţin anumite lucruri fără viaţă au semnificaţie morală. Ideea că frumuseţea ar constitui un criteriu de acordare a semnificaţiei morale este contestabilă, dar susţinută de unii (spre exemplu, Rolston, 1988). Opozanţii susţin că ea este dată de modul în care frumuseţea este apreciată, mai degrabă decât de frumuseţea în sine.

În consecinţă, o modalitate de trecere de la un tip de etică la altul este aceea de a identifica un criteriu decisiv de semnificaţie morală în etica respectivă şi de a demonstra că aplicarea strictă a acestuia potenţează trecerea spre un alt tip de etică. O altă modalitate este aceea de a evidenţia existenţa unor noi trăsături morale pe care perspectivele etice mai restrictive le ignoră pe nedrept. O asemenea trăsătură poate fi proprietatea de a fi un obiect natural, şi anume, un obiect care nu este rezultat al tehnologiei umane sau al culturii. Rocile sunt obiecte naturale şi, conform acestei logici, distrugerea lor ar fi condamnabilă. Există şi alte proprietăţi care pot fi supuse analizei, cum ar fi existenţa unei diversităţi de părţi, integrarea funcţională a părţilor, existenţa unui echilibru şi a unui sistem autoreglabil. Dacă sunt considerate drept determinanţi ai semnificaţiei morale, atunci aceste ultime proprietăţi ne orientează fie spre holismul ecologic, fie spre o etică mixtă, dat fiind că ele constituie chintesenţa ecosistemelor şi a biosferei. Acceptarea lor ca determinanţi ai semnificaţiei morale construiesc, alături de principiile derivate din perspectivele etice analizate anterior, o bază de combatere a politicilor care duc la dezechilibre ale ecosistemelor.

Cum se poate stabili dacă posibilii factori determinanţi ai semnificaţiei morale sunt într-adevăr astfel de factori ? Să analizăm caracterul natural şi existenţa diversităţii părţilor şi să ne închipuim că punerea în funcţiune a unei mine presupune distrugerea unui număr de copaci de pe o suprafaţă stâncoasă şi chiar a suprafeţei în sine. Ecologiştii

se opun, afirmând că această acţiune cauzează o pierdere de valoare, care nu poate fi compensată. Compania minieră se angajează că va reface suprafaţa din părţi sintetice şi va înlocui copacii cu unii artificiali. Această porţiune de mediu artificial nu va putea fi diferenţiată de cea iniţială decât prin analiză de laborator. Îşi va păstra aceleaşi proprietăţi estetice, animalele nu vor fi afectate şi, în consecinţă, echilibrul ecosistemului nu va fi afectat. Această soluţie nu poate fi contestată din punct de vedere ecologic de etica centrată pe om sau pe animal. În schimb, ea poate fi contestată de etica centrată pe viaţă cu argumentul că vor fi ucise fiinţe vii, şi anume copacii. Totuşi, acest argument pare a nu fi singura problemă morală legată de propunerea companiei miniere. Nu este îndoielnică din punct de vedere moral substituirea naturalului cu artificialul ? Să ne închipuim un caz asemănător în care o suprafaţă stâncoasă este înlăturată şi înlocuită mai apoi cu rocă sintetică. Această acţiune nu poate fi contestată moral, nici chiar de etica centrată pe viaţă. În opinia unora, chiar şi în cazul din urmă, acţiunea companiei miniere atrage după sine un minus moral. Dacă se continuă pe această idee, se poate construi o bază pentru o variantă a eticii universale în sfera căreia sunt incluse toate obiectele naturale. (Vezi Elliot în VanDeVeer şi Pierce, 1986, pp. 142-150.) Sursa ideii că tot ceea ce ţine de natural constituie un criteriu al semnificaţiei morale, în cazul în care o astfel de idee există, este greu de identificat. Este posibil ca suprafaţa artificială să fie considerată suspectă, pentru că nu putem ignora faptul că diferenţa va putea fi identificată sau că interesele animalelor şi echilibrul ecosistemului vor fi afectate. În cazul în care acestea sunt bazele ideii noastre, argumentul că tot ceea ce ţine de mediul natural constituie un criteriu al semnificaţiei morale este lipsit de fundament. Mai există o posibilitate care nu trebuie trecută cu vederea. Caracterul natural ar putea fi un determinant condiţional, şi anume, el ar mai putea presupune prezenţa unei alte proprietăţi : complexitatea. Prin urmare, nu obiectele naturale sunt valoroase din punct de vedere moral, ci numai acelea care sunt în acelaşi timp şi complexe.

Să analizăm cazul existenţei unei diversităţi de părţi. Putem considera că această proprietate este un criteriu de atribuire a semnificaţiei morale ? În acest caz, putem compara o zonă acoperită de pădure ecuatorială cu o zonă asemănătoare defrişată şi cultivată. Care dintre aceste zone este mai valoroasă în sine ? Încă o dată, trebuie să lăsăm la o parte anumite idei, cum ar fi aceea că defrişarea pădurilor ecuatoriale este contrară intereselor umane pe termen lung, că fauna ar avea de suferit în urma acestei defrişări sau că populaţiile băştinaşe ar fi dezrădăcinate. Lăsând toate acestea la o parte, opinia unanimă ar fi că pădurea ecuatorială este mai valoroasă. Să presupunem în continuare că doar una dintre aceste zone ar putea fi salvată de la distrugere masivă. Majoritatea ar afirma că pădurea ecuatorială ar trebui salvată. Mai mult decât atât, un motiv care ar putea fi invocat este că pădurea ecuatorială cuprinde o mai mare diversitate, este constituită într-o manieră mai complexă şi mai bogată. Mai există şi alte motive care ar putea fi invocate, precum valoarea estetică a pădurii ecuatoriale comparativ cu cea a zonei cultivate. De altfel, competenţa noastră de a atribui pădurii ecuatoriale proprietăţi estetice, cum ar fi frumuseţea, depinde dacă o privim sau nu ca pe un sistem ecologic : cunoscând modul în care părţile funcţionează în armonie pentru a menţine întregul, acest lucru justifică acordarea atributului de frumuseţe. Folosite pentru a evita spolierea

mediului, argumentele menţionate anterior constituie fundamentul unei etici ecologice care depăşeşte atât etica centrată pe om, cât şi pe cea centrată pe animal sau chiar pe viaţă.

Chiar dacă acceptăm ecosistemele din Kakadu ca fiind semnificative din punct de vedere moral, cum am putea să le apreciem în raport cu interesele umane sau cu cele de altă natură ? Un prim pas este acela de a găsi soluţii alternative de satisfacere a intereselor umane. De cele mai multe ori, acestea într-adevăr există. Mai mult, modificarea ecosistemelor contravine în general intereselor umane pe termen lung. Uneori, există adevărate conflicte, în cadrul cărora criterii morale diferite indică direcţii opuse. Asemenea cazuri necesită precizarea atentă a criteriilor morale relevante, evaluarea importanţei fiecăruia, precum şi luarea unor decizii în cunoştinţă de cauză. Nu există un criteriu absolut de urmat în luarea acestor decizii. Nu se poate afirma că interesele umane ar trebui să primeze întotdeauna sau că păstrarea echilibrului ecosistemelor este mai importantă decât orice interes uman. Totuşi, există cazuri în care politica ce trebuie să fie abordată este suficient de evidentă.

Referinţe

Attfield, R. : *The Ethics of Environmental Concern* (Oxford : Blackwell, 1983).
Baxter, W.F. : *People or Penguins : the Case for Optimal Pollution* (New York : Columbia University Press, 1974).
Callicott, J.B. : „Elements of an environmental ethic : moral considerability and the biotic community”, în *Environmental Ethics*, 1 (1979), pp. 71-81.
Goodpaster, K. : „On being morally considerable”, în *Journal of Philosophy*, 75 (1978), pp. 308- 325.
Naess, A. : „Self-realisation in mixed communities of humans, bears, sheep and wolves”, în *Inquiry*, 22 (1979), pp. 231-242.
Norton, B. : *Why Preserve Natural Variety ?* (Princeton : Princeton University Press, 1988).
Rolston III, H. : *Environmental Ethics : Duties to and Values in the Natural World* (Philadelphia : Temple University Press, 1988).
Taylor, P. : *Respect for Nature* (Princeton : Princeton University Press, 1986).
VanDeVeer, D. şi Pierce, C. (coord.) : *People, Penguins and Plastic Trees : Basic Issues in Environmental Ethics* (Belmont, Cal. : Wadsworth, 1986).

Bibliografie suplimentară

Elliot, R. şi Arran, G. (coord.) : *Environmental Philosophy : A Collection of Readings* (St Lucia : University of Queensland Press, 1983).
Mannison, D., McRobbie, M. şi Routley, R. (coord.) : *Environmental Philosophy* (Canberra : Research School of Social Sciences, Australian National University, 1980).
Partridge, E. (coord.) : *Obligations to Future Generations* (Buffalo : Prometheus, 1981).
Regan, T. (coord.) : *Earthbound : New Introductory Essays in Environmental Ethics* (New York : Random House, 1984).
Sylvan, R. : *A Critique of Deep Ecology* (Canberra : Research School of Social Sciences, Australian National University, 1985).

— 25 —

Eutanasia

Helga Kuhse

i. Introducere

Cuvântul „eutanasie” s-a format având la origine două cuvinte din limba greacă – *eu* şi *thanatos* – semnificând, *ad literam*, „o moarte bună”. În zilele noastre, „eutanasia” este percepută ca fiind acţiunea de a provoca o moarte bună – „moartea din compasiune”, în care o persoană A pune capăt zilelor unei persoane B. Această semnificaţie a termenului evidenţiază două aspecte importante ale acţiunii de eutanasiere. În primul rând, eutanasia presupune luarea în mod intenţionat a vieţii unei persoane ; iar în al doilea rând, faptul că se pune capăt acelei vieţi cu scopul de a curma suferinţele persoanei respective – de obicei, deoarece aceasta suferă de o boală incurabilă sau aflată într-o fază terminală. Aceste aspecte disting eutanasia de alte forme de a lua viaţa unei persoane.

Toate societăţile cunoscute nouă se subordonează unuia sau mai multor principii care interzic curmarea vieţii. Cu toate acestea, există diferenţe considerabile între tradiţiile culturale legate de situaţiile în care curmarea vieţii unei persoane este condamnabilă. Dacă ne întoarcem la originile tradiţiei noastre occidentale, observăm că în perioada greacă şi romană, practici precum infanticidul, suicidul şi eutanasia se bucurau de o largă acceptare. Majoritatea istoricilor care au studiat morala occidentală sunt de acord în ceea ce priveşte faptul că iudaismul şi apariţia creştinismului au avut o contribuţie majoră la concepţia general acceptată potrivit căreia viaţa umană este sacră şi nu poate fi curmată în mod intenţionat. Conform acestor tradiţii, a lua viaţa unei fiinţe umane inocente înseamnă a uzurpa dreptul lui Dumnezeu de a dărui şi de a lua viaţa. Unii scriitori creştini au perceput-o şi ca pe o violare a ordinii naturale. Această perspectivă asupra caracterului inviolabil al vieţii umane inocente a rămas practic de necombătut până în secolul al XVI-lea, când sir Thomas More a publicat *Utopia*. În cartea sa, More vede eutanasia ca pe o soluţie pentru bolnavii incurabili, reprezentând una dintre cele mai importante instituţii ale unei comunităţi ideale. În secolele următoare, filosofii britanici (în special, David Hume, Jeremy Bentham şi John Stuart Mill) au combătut baza religioasă a moralei şi interzicerea absolută a suicidului, a eutanasiei şi a infanticidului. Pe de altă parte, marele filosof german al secolului al XVIII-lea, Immanuel Kant,

considera că adevărurile morale se bazau mai degrabă pe raţiune decât pe religie, cu toate că „omul nu are puterea de a dispune de viaţa sa” (Kant, 1986, p. 148).

Compasiunea pentru o persoană care suferă de o boală incurabilă şi, în cazul eutanasiei voluntare, respectul pentru autonomie au reprezentat argumentele principale ale celor care au susţinut aspectul moral al eutanasiei. În prezent, există o vastă susţinere a anumitor forme de eutanasie, iar mulţi dintre filosofii contemporani au afirmat că eutanasia poate fi apărată din punctul de vedere al moralei. Opoziţia oficială a religiei (de exemplu, cea a Bisericii Romano-Catolice) rămâne oricum neschimbată, iar eutanasia activă este în continuare considerată o crimă în toate ţările, cu excepţia Olandei. În cazul acestei ţări, începând cu anul 1973, pe baza unei serii de cazuri juridice s-au stabilit condiţiile în care doar medicii pot practica eutanasia : decizia de a muri trebuie să fie voluntară şi să aparţină unui pacient informat ; trebuie să existe o boală fizică sau psihică pe care bolnavul să o considere insuportabilă ; să nu existe altă modalitate (pentru pacient) de a îmbunătăţi situaţia ; doctorul trebuie să se consulte cu un alt specialist în domeniu.

Înainte de a analiza în profunzime argumentele pro şi contra eutanasiei, este necesar să se facă o serie de distincţii. Eutanasia poate avea trei forme : voluntară, nevoluntară şi involuntară.

ii. Eutanasia voluntară, nevoluntară şi involuntară

Următorul exemplu este un caz de eutanasie voluntară :

> Mary F. suferea de o boală care se agrava în ritm rapid. Ea ajunsese în faza în care era aproape în totalitate paralizată şi, periodic, avea nevoie un tub respirator pentru a o menţine în viaţă. Suferea foarte mult. Ştiind că nu mai exista nici o speranţă şi că lucrurile se vor înrăutăţi, Mary F. îşi dorea să moară. I-a cerut medicului său să îi administreze o injecţie letală care să îi curme viaţa. După ce s-a consultat cu familia sa şi cu membrii echipei de medici care o îngrijeau, doctorul H i-a administrat injecţia solicitată, iar Mary F. a decedat.

Cazul lui Mary F. este un caz evident de eutanasie voluntară ; adică acţiunea de eutanasiere a fost săvârşită de către A *la cererea lui* B. Există o legătură strânsă între eutanasia voluntară şi sinuciderea asistată, caz în care o persoană o asistă pe alta când aceasta din urmă îşi ia viaţa – de exemplu, când A obţine medicamentele care îi vor permite lui B să se sinucidă.

Eutanasia poate fi voluntară chiar şi în cazul în care persoana nu mai este capabilă să îşi exprime dorinţa de a muri în mometul în care i se curmă viaţa. Se poate considera că o persoană şi-ar dori să moară dacă s-ar afla într-o situaţie în care, aflată într-o stare de suferinţă şi de boală incurabilă, în urma unui accident care i-a afectat în mod definitiv facultăţile mintale, nu ar mai putea decide între viaţă şi moarte. Dacă, încă din momentele de luciditate, persoana respectivă şi-a exprimat dorinţa de a muri dacă ar ajunge într-una din situaţiile de mai sus, atunci se consideră că persoana care îi curmă viaţa în circumstanţele corespunzătoare acţionează la cererea acesteia şi realizează un act de eutanasie voluntară.

Eutanasia este *nevoluntară* în cazul în care persoana a cărei viaţă este curmată nu poate alege între viaţă şi moarte în mod independent – de exemplu, pentru că suferă de o boală incurabilă sau este vorba despre un nou-născut handicapat, sau din cauza unei boli sau a unui accident care au transformat o persoană aptă într-o persoană incapabilă definitiv, fără ca acea persoană să fi precizat anterior dacă ar accepta eutanasia în anumite condiţii.

Eutanasia este *involuntară* în cazul în care este aplicată unei persoane care ar fi putut să îşi dea sau nu consimţământul, dar nu l-a dat – fie pentru că nu i s-a cerut, fie pentru că i s-a cerut, dar nu şi l-a dat, dorindu-şi să trăiască. Deşi cazurile clare de eutanasie involuntară sunt relativ rare (de exemplu, când A o împuşcă pe B fără ca B să îşi fi dat consimţământul de a fi salvată din mâinile unui torţionar sadic), s-a afirmat că unele practici medicale acceptate (cum ar fi administrarea dozelor din ce în ce mai mari de calmante care duc la moartea pacientului sau neaprobarea opririi tratamentului care menţine pacientul în viaţă) pot să conducă la eutanasie involuntară.

iii. Eutanasia activă şi cea pasivă

Până acum, am definit „eutanasia” într-un sens mai flexibil ca „moarte din compasiune”, adică A provoacă moartea lui B, de dragul acestuia. Totuşi, există două modalităţi prin care A poate realiza acest lucru : A poate să îl omoare pe B administrându-i, de exemplu, o injecţie letală ; sau A îl poate lăsa pe B să moară prin încetarea tratamentului care îl menţinea în viaţă. Cazurile care se încadrează în prima categorie sunt numite cazuri de eutanasie „activă” sau „pozitivă”, în timp ce acelea care sunt incluse în cea de-a doua categorie sunt considerate cazuri de eutanasie „pasivă” sau „negativă”. Toate cele trei forme de eutanasie enumerate anterior – voluntară, nevoluntară şi involuntară – pot să fie ori pasive, ori active.

Dacă modificăm câteva aspecte ale cazului lui Mary F., acesta devine unul de eutanasie pasivă, voluntară :

> Mary F. suferea de o boală care se agrava în ritm rapid. Ea ajunsese în faza în care era aproape în totalitate paralizată şi, periodic, avea nevoie de un tub respirator pentru a o menţine în viaţă. Suferea foarte mult. Ştiind că nu mai exista nici o speranţă şi că lucrurile se vor înrăutăţi, Mary F. îşi dorea să moară. I-a cerut medicului său să nu mai fie conectată la tubul respirator data următoare când va avea nevoie de acesta. Medicul a fost de acord cu dorinţa lui Mary, a instruit personalul medical care se ocupa de ea, iar Mary a murit opt ore mai târziu din cauza unei insuficienţe respiratorii.

Potrivit unei concepţii destul de des întâlnite, atât omisiunile, cât şi acţiunile pot constitui eutanasie. Biserica Romano-Catolică, în cadrul *Declaraţiei asupra eutanasiei*, defineşte, de exemplu, eutanasia ca fiind „o acţiune sau omisiune care prin ea însăşi sau cu intenţie cauzează moartea” (1980, p. 6). Această afirmaţie a generat apariţia unor dezacorduri filosofice cu privire la *care* acţiuni sau omisiuni conduc la eutanasie. Astfel, uneori se neagă faptul că un medic a practicat eutanasia (nevoluntară pasivă) în momentul

în care s-a abţinut de la a resuscita un nou-născut care suferă de un handicap extrem de sever sau când un medic se implică în eutanasiere prin administrarea unor doze din ce în ce mai mari de calmante, despre care el ştie că vor provoca moartea pacientului. Alţi autori susţin că, *de fiecare dată* când un agent se angajează în mod intenţionat şi în cunoştinţă de cauză în realizarea unei fapte sau a unei omisiuni care va duce la moartea pacientului, acesta a realizat eutanasie activă sau pasivă.

În ciuda marii diversităţi de opinii formulate pe marginea acestui subiect, dezbaterile pe tema eutanasiei s-au concentrat, de cele mai multe ori, pe o serie de aspecte :

1) Există vreo diferenţă din punct de vedere moral între o moarte provocată activ (sau pozitiv) şi una generată de faptul că tratamentul care menţinea bolnavul în viaţă a fost întrerupt ?
2) Toate mijloacele disponibile de menţinere în viaţă trebuie utilizate, sau există anumite mijloace „extraordinare” sau „nepotrivite” care nu trebuie utilizate ?
3) Există vreo diferenţă din punct de vedere moral între faptul că moartea pacientului a fost intenţionată sau că a survenit ca o consecinţă evidentă a acţiunii sau a omisiunii agentului ?

În cele ce urmează va fi prezentat un scurt rezumat al acestor dezbateri.

iv. Acţiuni şi omisiuni/a omorî şi a lăsa să moară

A împuşca pe cineva reprezintă o acţiune : a nu reuşi să ajuţi victima unor împuşcături este o omisiune. Dacă A îl împuşcă pe B, iar B moare, înseamnă că A l-a omorât pe B. Dacă C nu face nimic pentru a salva viaţa lui B, înseamnă că C l-a lăsat pe B să moară. Cu toate acestea, nu orice acţiuni sau omisiuni care duc la moartea unei persoane sunt relevante pentru dezbaterea cu privire la eutanasie. Aceasta se axează pe fapte sau omisiuni *intenţionate* – adică, se referă doar la morţi provocate în mod intenţionat şi în cunoştinţă de cauză, într-o situaţie în care agentul ar fi putut proceda altfel – adică, în situaţia în care A s-ar fi abţinut să îl omoare pe B, iar C i-ar fi salvat viaţa.

Există o serie de aspecte problematice în ceea ce priveşte diferenţierea dintre a omorî şi a lăsa pe cineva să moară sau dintre eutanasia activă şi cea pasivă. În cazul în care distincţia dintre a omorî şi a lăsa pe cineva să moară s-ar baza doar pe diferenţele dintre acţiuni şi omisiuni, atunci agentul care, spre exemplu, opreşte aparatul care îl menţine în viaţă pe B, îl omoară pe B, iar agentul care se abţine de a-l conecta încă de la început pe C la acelaşi aparat, îl lasă pe acesta din urmă să moară. Această modalitate de a diferenţia cele două metode i-a determinat pe mulţi autori să o numească neplauzibilă şi să încerce să o orienteze în alte direcţii. O posibilă sugestie ar fi să percepem acţiunea de a omorî ca pe o succesiune de evenimente care duc la moarte, iar pe cea legată de a lăsa pe cineva să moară ca abţinere de a interveni într-o succesiune de evenimente care duc la moarte. Conform acestei scheme, administrarea unei injecţii letale ar reprezenta un caz de omor ; în timp ce a nu conecta un pacient la un aparat respirator sau a-l

deconecta de la acesta, ar fi o situaţie care aparţine celei de-a doua categorii. În primul caz, pacientul moare din cauza unor evenimente declanşate de agent, în cel de-al doilea, deoarece agentul nu intervine în cursul evenimentelor (de exemplu, o boală letală) deja declanşate, dar, de data aceasta, nu de către agent.

Este oare această distincţie dintre a omorî şi a lăsa pe cineva să moară, sau dintre eutanasia activă şi cea pasivă, relevantă din punct de vedere moral ? Este mai rău să omori pe cineva sau să îl laşi să moară ? Diferite argumente au fost formulate pentru a demonstra acestea. Unul dintre cele mai plauzibile este faptul că un agent care omoară provoacă moartea, în timp ce un agent care lasă pe cineva să moară permite naturii să îşi urmeze cursul firesc. S-a afirmat că această distincţie între „a acţiona" şi „a lăsa să acţioneze" este importantă din punct de vedere moral atât timp cât limitează obligaţiile şi responsabilităţile agentului de a salva vieţi. Deşi faptul de a se abţine de la a omorî un om necesită un efort minim, situaţia este mult mai dificilă când este vorba despre salvarea vieţii cuiva. Dacă am pune în balanţă cele două metode, atunci am fi la fel de responsabili pentru moartea celor pe care nu reuşim să îi salvăm şi pentru cea a celor pe care îi omorâm – iar a nu reuşi să îi ajutăm pe africanii înfometaţi ar fi echivalent cu a le trimite mâncare otrăvită (vezi Foot, 1980, pp. 161-162). Acesta ar fi un lucru absurd, susţine argumentul : suntem mult mai responsabili pentru moartea celor pe care îi omorâm decât pentru cea a celor pe care nu reuşim să îi salvăm. În consecinţă, a omorî o persoană este mult mai grav decât a o lăsa să moară.

Dar, cu toate că uneori se poate observa o distincţie din punct de vedere moral între a omorî şi a lăsa pe cineva să moară, acest lucru nu înseamnă că o asemenea diferenţă poate fi valabilă întotdeauna. Uneori, suntem la fel de responsabili atât pentru omisiunile noastre, cât şi pentru faptele noastre. Un părinte care nu îşi hrăneşte copilul sau un medic care refuză să dea insulină unui diabetic care este sănătos în rest, nu va fi absolvit de responsabilitate morală doar prin justificarea că persoana aflată în grija sa a murit din cauza omisiunilor sale.

Mai mult, când argumentul cu privire la importanţa distincţiei dintre a omorî şi a lăsa pe cineva să moară este adus în discuţie în dezbaterile legate de eutanasie, trebuie avut în vedere un element suplimentar. A omorî pe cineva sau a-l lăsa să moară în mod deliberat este considerat în general un lucru negativ deoarece persoanei respective i se ia viaţa. În situaţii obişnuite, oamenii îşi preţuiesc viaţa, şi este în interesul lor să şi-o continue. Situaţia se schimbă în mometul în care intervin problemele legate de eutanasie. În cazuri de eutanasie, moartea – şi nu continuarea vieţii – este în interesul persoanei respective. Acest lucru înseamnă că un agent care omoară sau unul care lasă pe cineva să moară, nu dăunează vieţii acelei persoane, ci îi aduce foloase. Această concluzie i-a determinat pe autorii din domeniu să propună următoarele : dacă, într-adevăr, suntem mult mai responsabili pentru acţiunile noastre decât pentru omisiunile noastre, atunci A, care îl omoară pe C în contextul eutanasiei, va fi mult mai moral decât B care îl lasă pe C să moară – deoarece A îl ajută pe C, în timp ce B doar permite ca anumite foloase să îi parvină lui C.

v. Metode de tratament obişnuite şi neobişnuite

Tehnologiile medicale avansate permit medicilor să menţină în viaţă mulţi pacienţi care, în urmă cu un deceniu sau două, ar fi murit pentru că nu existau metode de a amâna moartea. Acestă realitate aduce în prim-plan o întrebare mai veche : sunt medicii obligaţi să facă întotdeauna tot ceea ce este cu putinţă pentru a salva viaţa unui pacient ? Trebuie să facă eforturi „eroice" pentru a mai adăuga câteva săptămâni, zile sau ore la viaţa unui pacient bolnav de cancer în fază terminală ? Trebuie întotdeauna începute tratamente pentru copiii care s-au născut atât de bolnavi încât scurta lor viaţă va fi marcată doar de o suferinţă continuă ?

Majoritatea autorilor din domeniu sunt de acord cu privire la faptul că există situaţii în care tratamentul de menţinere în viaţă ar trebui întrerupt, iar pacientul lăsat să moară. Această opinie este susţinută chiar şi de către cei care condamnă eutanasia sau încetarea intenţionată a vieţii. Ea determină nevoia impetuoasă de a stabili criteriile care fac diferenţa între omisiunile permise şi cele interzise în ceea ce priveşte mijloacele de menţinere în viaţă a unui pacient.

În mod tradiţional, această distincţie s-a realizat în termeni de mijloace de tratament obişnuite şi neobişnuite. Diferenţa dintre acestea este veche şi a fost utilizată de către Biserica Romano-Catolică pentru a face faţă problemei operaţiilor efectuate în perioada anterioară apariţiei antisepticelor şi anesteziei. Dacă pacientul refuza mijloacele obişnuite – cum ar fi mâncarea – acest refuz era considerat drept suicid sau încetare intenţionată a vieţii. Refuzul unor mijloace speciale (operaţii dureroase sau riscante), pe de altă parte, nu era inclus în aceeaşi categorie.

În prezent, diferenţa dintre metodele de menţinere în viaţă a pacientului care sunt considerate obişnuite şi obligatorii şi cele care nu sunt este exprimată în termeni de metode de tratament „potrivite" şi „nepotrivite". O metodă este „potrivită" dacă oferă o speranţă rezonabilă de utilitate pacientului, iar „nepotrivită" în cazul în care nu îndeplineşte această condiţie (vezi *Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith*[1] , 1980, pp. 9,10).

Percepută în acest sens, distincţia dintre metodele potrivite şi cele nepotrivite este în mod evident relevantă din punct de vedere moral. Bineînţeles, aceasta nu este o distincţie între diferite metode de tratament, considerate doar simple metode de tratament. Mai degrabă, este o distincţie între rezultatele potrivite şi nepotrivite pe care pacienţii le pot obţine în urma efectuării unui tratament. Acelaşi tratament poate să fie potrivit sau nepotrivit în funcţie de condiţia medicală a pacientului şi de calitatea şi cantitatea de viaţă pe care o poate câştiga în urma tratamentului. De exemplu, o operaţie dureroasă şi complexă poate fi „obişnuită" şi „potrivită" pentru un tânăr de 20 de ani, care este în rest sănătos, şi ar putea determina o prelungire considerabilă a vieţii sale ; aceeaşi operaţie poate fi „neobişnuită" şi „nepotrivită" în cazul unui pacient în vârstă, care suferă şi de alte afecţiuni grave. Chiar şi un tratament simplu, cum ar fi unul cu antibiotice sau unul de fizioterapie, este uneori considerat neobişnuit şi facultativ (vezi Linacre Centre Working Party, 1982, pp. 46-48).

---

1. Sfânta Congregaţie pentru Doctrina Credinţei (n.t.).

Această perspectivă asupra metodelor obişnuite şi neobişnuite de tratament sugerează faptul că un agent care refuză să utilizeze metode neobişnuite de tratament se implică în eutanasia pasivă : de dragul lui B, A întrerupe un tratament care l-ar putea menţine în viaţă.

Nu există o părere unanimă cum că încetarea unui tratament neobişnuit şi nepotrivit ar fi un caz de eutanasie pasivă. Deseori se afirmă faptul că „eutanasia" presupune încetarea deliberată şi intenţionată a vieţii. Administrarea unei injecţii letale sau întreruperea unui tratament de menţinere în viaţă sunt exemple de încetare intenţionată a unei vieţi ; întreruperea tratamentelor neobişnuite şi lăsarea pacientului să moară nu sunt. În acest caz, întrebarea este următoarea : ce face medicul când îi întrerupe lui B tratamentul de menţinere în viaţă nepotrivit, prevăzând faptul că B va muri ? Şi cum poate acest mod de a provoca moartea pacientului să fie deosebit, în funcţie de intenţia agentului, faţă de întreruperea tratamentului obişnuit, pe de o parte, şi administrarea unei injecţii letale, pe de altă parte ?

Aceste întrebări ne aduc în faţa celei de-a treia teme importante pe care s-a axat dezbaterea despre eutanasie : distincţia dintre moartea intenţionată şi cea prevăzută.

vi. A provoca moartea şi a prevedea producerea ei

Dacă A îi administrează lui B o injecţie letală pentru a-i curma suferinţa, înseamnă că A a provocat în mod intenţionat moartea lui B. Acest exemplu nu poate fi combătut. Dar este oare aceeaşi situaţie în cazul în care A încearcă să curme suferinţa lui B prin administrarea unor doze de medicamente din ce în ce mai mari („calmare piramidală"), ştiind că acest lucru va determina moartea lui B ? Sau când A opreşte în mod deliberat aparatul respirator care îl menţine în viaţă pe B, ştiind că B va muri în urma acestui fapt ? Cei care susţin că doar primul exemplu este un caz de eutanasie sau de încetare intenţionată a unei vieţi, iar celelalte două nu, au încercat să facă o diferenţă între aceste cazuri, în termeni de rezultate intenţionate în mod direct şi consecinţe prevăzute, dar neintenţionate. Reflectând asupra administrării unor doze din ce în ce mai mari şi posibil letale de calmante, *Declaraţia asupra eutanasiei* a Vaticanului afirmă că această „calmare piramidală" este acceptabilă deoarece, în acest caz, „moartea nu este în nici un fel intenţionată sau dorită, cu toate că riscul său este luat în calcul" (1980, p. 9). Cu alte cuvinte, chiar dacă A prevede că B va muri în urma faptelor sale, moartea lui B este doar prevăzută şi nu intenţionată. Intenţia directă este de a calma durerea şi nu de a omorî pacientul.

Distincţia dintre rezultate intenţionate şi consecinţe prevăzute, dar neintenţionate este concretizată în Principiul Efectului Dublu[1] (PED). PED enumeră o serie de condiţii în care agentul poate să „îngăduie" sau să „permită" ca o anumită consecinţă (cum ar fi moartea unei persoane) să se întâmple, cu toate că acea consecinţă nu trebuie să fie intenţionată de către agent. Toma din Aquino, despre care se spune că ar fi formulat

1. *The Principle of Double Effect* (PDE) (n.t.).

PED, a aplicat distincţia dintre consecinţele direct intenţionate şi cele doar prevăzute asupra acţiunilor de auto-apărare. Dacă o persoană este atacată şi îşi ucide agresorul, intenţia sa este de a se apăra şi nu de a-l omorî pe acesta (*Summa Theologiae*, II, ii).

S-au ridicat două întrebări cu privire la distincţia intenţie/prevedere:

- Se poate face întotdeauna o distincţie clară între consecinţele pe care un agent le are în intenţie în mod direct şi cele pe care doar le prevede?
- Este această distincţie, în măsura în care poate fi făcută, relevantă din punct de vedere moral?

Consideraţi primul aspect din perspectiva următorului exemplu citat extrem de frecvent:

> Un grup de exploratori erau blocaţi într-o peşteră, în a cărei intrare îngustă se blocase un membru mai gras al echipei. Nivelul apei este în continuă creştere. Dacă un alt membru al echipei ar dinamita zona din apropierea omului mai gras, am putea spune că el a intenţionat să îl omoare pe cel gras sau doar că a prevăzut-o ca pe o consecinţă a eliberării echipei, de a înlătura trupul omului gras din intrare sau de a-l face să explodeze?

Dacă cineva doreşte să afirme că moartea omului gras a fost în mod evident intenţionată, atunci cum se deosebeşte acest caz de cel în care un medic poate administra doze din ce în ce mai mari de calmante, fapt care va provoca moartea pacientului, fără să se considere că respectivul doctor a intenţionat moartea acestuia?

Apar probleme filosofice serioase în orice aplicare sistematică a distincţiei intenţie/previziune, iar literatura de specialitate este plină de critici şi respingeri ale argumentului. Nancy Davis discută o parte a acestei literaturi în contextul eticii deontologice (caz în care distincţia devine crucială) în capitolul 17, „Deontologia contemporană”. Presupunând că dificultăţile pot fi depăşite, apare următoarea întrebare: este această diferenţă dintre rezultatele direct intenţionate şi consecinţele prevăzute relevantă din punct de vedere moral? Contează, din punct de vedere moral, dacă un medic, în momentul în care administrează ceea ce el crede a fi un medicament letal, intenţionează să curme durerea pacientului sau intenţionează să îi provoace moartea?

De multe ori, se face o distincţie între bunătatea sau răutatea agenţilor: dovada bunătăţii unui agent este lipsa dorinţei sale de a omorî o altă persoană. Cu toate acestea, nu este clar dacă această diferenţă poate fi aplicată şi în cazurile de eutanasie. În toate aceste situaţii, A încearcă să aducă foloase lui B, acţionând ca un bun agent. Doar dacă presupunem că există o regulă care spune că „un agent bun nu trebuie niciodată să intenţioneze moartea unui inocent” are sens să se facă distincţia între bunătatea şi răutatea agentului, dar atunci acestei reguli îi lipseşte logica.

vii. Concluzii

Distincţiile discutate mai sus reprezintă diferenţe care sunt resimţite în profunzime. Dacă aceste diferenţe sunt relevante sau nu din punct de vedere moral, şi dacă da, din ce perspectivă, reprezintă o discuţie care continuă încă.

Există totuşi un aspect al dezbaterii cu privire la eutanasie care nu a fost încă atins. Oamenii sunt în general de acord că s-ar putea să nu existe nici o diferenţă intrinsecă din punct de vedere moral între eutanasia activă şi cea pasivă, între metodele de tratament obişnuite şi cele neobişnuite, între moartea intenţionată şi ea prevăzută. Cu toate acestea, în anumite cazuri se consideră că diferenţele de acest gen reprezintă linii de demarcare importante în ceea ce priveşte politicile publice. Aceasta necesită trasarea unor limite, dintre care, universale sunt cele care ne protejează împotriva morţilor nejustificate. Chiar dacă aceste limite pot părea arbitrare şi neliniştitoare din punct de vedere filosofic, ele sunt necesare pentru a proteja membrii mai vulnerabili ai societăţii împotriva abuzurilor. Întrebarea este, bineînţeles, dacă acest mod de raţionare are o bază consistentă : dacă societăţile care permit terminarea vieţii în anumite circumstanţe nu vor aluneca pe o pantă periculoasă care va duce de la practici justificate la unele nejustificate.

În versiunea sa logică, argumentul pantei alunecoase nu este convingător. Nu există baze logice penru care motivele care justifică eutanasia – compasiunea şi respectul pentru autonomie – ar trebui să justifice în mod logic omorurile care nu sunt săvârşite nici din compasiune, nici din respect pentru autonomie. În versiune empirică, argumentul pantei alunecoase susţine că omorurile justificate vor duce, de fapt, la omoruri nejustificate. Există foarte puţine dovezi empirice care să dovedească această afirmaţie. Chiar dacă programul „eutanasiei” naziste este deseori citat ca un exemplu pentru ceea ce se poate întâmpla în momentul în care o societate consideră că unele vieţi nu merită să fie trăite, motivaţia din spatele acestor omoruri nu a fost nici compasiunea, nici respectul pentru autonomie ; au fost, mai degrabă, prejudicii rasiale şi credinţa că puritatea rasială a poporului (*volk*) impunea eliminarea anumitor indivizi şi grupuri. După cum am mai spus, în Olanda se desfăşoară în prezent un „experiment social” cu eutanasia activă voluntară. Până acum, nu avem nici o dovadă că acest fapt i-a împins pe olandezi pe o pantă alunecoasă.

Referinţe

Aquino, Toma din : *Summa Theologiae*, II, ii, întrebarea 64, articolele 5 şi 7.

Foot, P. : „The problem of abortion and the doctrine of double effect”, în *Killing and Letting Die*, B. Steinbock (coord.) (Englewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall, 1980).

Kant, I. : „Duties towards the body in regard to life”, în *Lectures on Ethics*, Louis Infield (trad.) (New York : Harper and Row, 1986).

Linacre Centre Working Party : *Euthanasia and Clinical Practice : Trends, Principles and Alternatives* (Londra : The Linacre Centre, 1982).

More, T. : *Utopia* (1518) ; (Harmondsworth : Penguin, 1951).

Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith : *Declaration on Euthanasia* (Vatican City : 1980).

Bibliografie suplimentară

Bennett, J. : „Whatever the consequences”, în *Killing and Letting Die*, B. Steinbock (coord.) (Englewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall, 1980), pp. 109-127.

Capron, A.M. : „The right to die : progress and peril”, în *Euthanasia Review*, 2, nr. 1 şi 2, (1987), pp. 41-59.

Davis, N. : „The priority of avoiding harm”, în *Killing and Letting Die*, B. Steinbock (coord.) (Englewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall, 1980), pp. 173-215.

Glover, J. : *Causing Death and Saving Lives* (Harmondsworth : Penguin, 1987).

Goldman, H. : „Killing, letting die and euthanasia”, în *Analysis,* 40 (1980), p. 224.

Kuhse, H. : *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine - A Critique* (Oxford : Oxford University Press, 1987).

Humphry, D. şi Wickett, A. : *The Right to Die - Understanding Euthanasia* (New York : Harper and Row, 1986).

Morillo, C.R. : „Doing, refraining, and strenuousness of morality”, în *American Philosophical Quarterly*, 14 (1977), pp. 29-39.

Rachels, J. : „Active and passive euthanasia”, în *Killing and Letting Die*, B. Steinbock (coord.) (Englewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall, 1980).

Rachels, J. : *The End of Life : Euthanasia and Morality* (Oxford : Oxford University Press, 1987).

— 26 —

Avortul

Mary Anne Warren

i. Introducere

Au femeile dreptul de a avorta sarcinile nedorite ? Este statul îndreptăţit (sau, poate, moralmente obligat) să interzică avorturile intenţionate ? Ar trebui permise anumite avorturi, iar altele nu ? Statutul legal al avortului decurge în mod direct din statutul său moral ? Este necesar ca avorturile să fie legale, deşi uneori sau întotdeauna acestea sunt imorale ?

Astfel de întrebări au suscitat dezbateri intense în ultimele două decenii. În mod interesant, în cea mai mare parte a lumii industrializate, avortul nu a constituit un delict până când o serie de legi antiavort nu au fost adoptate în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea. În acel moment, majoritatea susţinătorilor interzicerii avortului subliniau pericolele medicale ale acestuia. De asemenea, s-a argumentat că fătul este o fiinţă umană de la concepţie, iar avortul este o formă de crimă. Acum, când tehnicile îmbunătăţite au făcut avorturile efectuate în mod corespunzător mai sigure decât naşterea în sine, argumentul medical şi-a pierdut forţa pe care a avut-o în trecut. În consecinţă, atenţia argumentelor celor care susţin interzicerea avorturilor s-a mutat de la siguranţa fizică a femeii la valoarea morală a vieţii fătului.

Susţinătorii dreptului femeii de a alege avortul au răspuns argumentelor antiavort în mai multe moduri. Voi examina trei linii de argumentaţie pentru punctul de vedere în favoarea alegerii : 1) Avorturile ar trebui permise pentru că interzicerea lor produce consecinţe profund nedorite ; 2) Femeile au dreptul moral de a alege avortul ; 3) Fătul nu este încă o persoană şi deci nu are un drept substanţial la viaţă.

ii. Argumentele în favoarea avortului

Dacă acţiunile trebuie evaluate din punct de vedere moral prin prisma repercusiunilor, atunci poate fi construit un argument puternic potrivit căruia interzicerea avortului este

greşită. De-a lungul istoriei, femeile au plătit un preţ teribil pentru absenţa unor metode contraceptive şi de avort sigure şi legale. Forţate să nască mulţi copii, la intervale excesiv de scurte, ele erau adesea slăbite fizic şi mureau tinere – o soartă obişnuită în cazul majorităţii societăţilor dinaintea secolului XX şi al Lumii a Treia din prezent. Sarcinile involuntare sporesc sărăcia, rata mortalităţii infantile şi a copiilor şi supun resursele familiilor şi ale statelor la constrângeri severe.

Metode de contracepţie îmbunătăţite au temperat aceste probleme. Dar nici o formă de contracepţie nu este sută la sută eficace. În plus, multe femei nu au acces la mijloace contraceptive, spre exemplu, pentru că nu şi le pot permite sau pentru că acestea nu sunt disponibile acolo unde trăiesc sau nu sunt disponibile minorilor fără acceptul părinţilor. În marea parte a lumii, munca plătită a devenit o necesitate economică pentru multe femei, fie ele căsătorite sau nu. Femeile care trebuie să muncească au o nevoie acută de a-şi controla fertilitatea. Fără acest control ele se găsesc în imposibilitatea de a obţine o educaţie necesară în orice situaţie mai puţin în cazul slujbelor marginale sau de a îmbina responsabilităţile de a avea copii şi cele ale muncii plătite. Acest lucru este adevărat atât în economiile socialiste, cât şi în cele capitaliste, deoarece în ambele sisteme economice femeile trebuie să facă faţă responsabilităţii duble a munci plătite şi a celei casnice.

Contracepţia şi avortul nu garantează autonomie reproductivă, pentru că mulţi oameni nu îşi permit să aibă (şi să crească în mod adecvat) nici un copil sau, de asemenea, atâţia copii câţi îşi doresc ; iar alţii sunt infertili în mod involuntar. Dar, atât contracepţia, cât şi avortul sunt esenţiale dacă femeile vor să aibă un nivel minim de autonomie reproductivă, posibil în lume în modul în care aceasta este construită la ora actuală.

Pe termen lung, accesul la avort este esenţial pentru sănătatea şi supravieţuirea nu doar a femeilor ca indivizi şi a familiilor, dar şi a sistemelor biologice şi sociale mai mari de care depinde viaţa tuturor. Având în vedere caracterul inadecvat al metodelor contraceptive existente şi absenţa accesului universal la mijloace contraceptive, evitarea creşterii generale a populaţiei necesită o formă sau alta de avort. În cazul în care creşterea populaţiei nu este stopată în acele societăţi sărace în care această creştere este încă mare, malnutriţia şi foametea vor deveni şi mai răspândite decât sunt în prezent. S-ar putea să existe încă suficientă hrană pentru a oferi necesarul întregii populaţii a globului, dacă aceasta ar fi distribuită într-un mod mai echitabil. Dar acest lucru nu poate fi adevărat pentru totdeauna. Eroziunea solului şi schimbările climaterice cauzate de distrugerea pădurilor şi de arderea combustibililor fosili ameninţă capacitatea solului de a contribui la producerea alimentelor – poate că în mod drastic – începând cu următoarea generaţie.

Totuşi, adversarii avortului neagă necesitatea acestuia în scopul evitării unor astfel de repercusiuni nedorite. Unele sarcini sunt rezultatul violurilor sau al incesturilor involuntare, dar majoritatea sunt rezultatul comportamentului sexual voluntar. Astfel, cei care se opun avortului susţin că femeile care apelează la acesta „refuză să îşi asume responsabilitatea pentru propriile acţiuni". În opinia lor, femeile ar trebui să evite relaţiile sexuale de tip heterosexual dacă nu sunt pregătite să ducă o posibilă sarcină până la capăt. Dar este această cerinţă una rezonabilă ?

Relaţiile sexuale de tip heterosexual nu sunt biologic necesare pentru supravieţuirea sau sănătatea fizică a femeilor sau a bărbaţilor. Din contră, femeile celibatare sau

lesbienele sunt mai puţin vulnerabile faţă de cancerul cervical, SIDA şi alte boli cu transmitere sexuală. Nu este evidentă nici necesitatea relaţiilor sexuale pentru sănătatea psihologică a femeilor sau a bărbaţilor, însă opinia contrară este larg răspândită. În orice caz, sexul este considerat de către majoritatea femeilor şi a bărbaţilor ca fiind extrem de plăcut, fapt care are un efect semnificativ din punct de vedere moral asupra majorităţii teoriilor consecinţialiste. Mai mult, este o parte a stilului de viaţă pe care majoritatea femeilor de pretutindeni pare să îl prefere. În unele locuri, lesbienele creează tipuri alternative de viaţă care le servesc mai bine nevoile. Dar pentru majoritatea femeilor heterosexuale, alegerea unui celibat permanent este foarte dificilă. În marea parte a lumii este foarte dificil pentru o femeie celibatară să se întreţină (pentru a nu vorbi despre întreţinerea unei familii) ; iar raporturile sexuale se numără printre „îndatoririle" unei femei căsătorite.

Pe scurt, celibatul permanent nu este o opţiune rezonabilă pentru a fi impusă asupra majorităţii femeilor. Şi pentru că toate femeile sunt vulnerabile faţă de violuri, chiar şi cele lesbiene sau celibatare, acestea se pot confrunta cu sarcini nedorite. Deci până când nu există o metodă contraceptivă complet eficace, sigură şi disponibilă tuturor femeilor, argumentele consecinţialiste vor rămâne puternice. Dar aceste argumente nu îi vor convinge pe cei care resping teoriile morale consecinţialiste. Dacă avortul este în mod inerent greşit, precum cred mulţi, atunci nu poate fi justificat ca o modalitate de a evita repercusiuni nedorite. Astfel trebuie să luăm în considerare dacă femeile au un drept moral de a apela la avort.

iii. Avortul şi drepturile femeilor

Nu toţi filosofii preocupaţi de morală consideră că există drepturi morale. Astfel, este important să abordăm aici această categorie a drepturilor ; în secţiunea viii voi discuta mai mult despre importanţa lor (vezi, de asemenea, capitolul 22, „Drepturile"). Drepturile sunt entităţi misterioase pe care le descoperim în natură ; de fapt, ele nu sunt deloc entităţi. A spune că oamenii au dreptul la viaţă înseamnă să spui, în mod aproximativ, că nu ar trebui niciodată ucişi în mod deliberat sau lipsiţi de cele necesare vieţii, decât în cazul în care unica alternativă este un rău mai mare. Drepturile nu sunt absolute, dar nu pot fi încălcate pentru orice bine mai mare. Spre exemplu, o persoană poate să omoare pentru a se autoapăra, în condiţiile în care nu există o altă cale de a-şi apăra viaţa sau de a evita un rău major cauzat în mod nedrept ; dar o persoană nu poate omorî o altă persoană doar pentru binele altora.

Drepturile morale primare sunt acele drepturi pe care le are orice persoană, în contrast cu acele drepturi care depind de anumite circumstanţe, spre exemplu, promisiuni sau contracte legale. Drepturile morale primare ale persoanei includ, în mod obişnuit, dreptul la viaţă, libertate, autodeterminare şi libertatea faţă de vătămări corporale. Interzicerea avortului pare să încalce toate aceste drepturi primare. Vieţile femeilor sunt puse în pericol cel puţin în două moduri. Acolo unde avorturile sunt interzise de lege femeile tind să apeleze la avorturi ilegale nesigure ; Organizaţia Mondială a Sănătăţii

estimează că 200.000 de femei mor anual din această cauză. Multe altele mor din cauza naşterilor involuntare atunci când avortul nu este disponibil sau când sunt presate să nu apeleze la avort. Desigur şi naşterile voluntare prezintă un risc faţă de viaţa femeilor, dar fără elementul de coerciţie nu există o violare a dreptului la viaţă a femeilor.

Interzicerea avortului încalcă, de asemenea, dreptul femeilor la libertate, autodeterminare şi integritate fizică. A fi forţată să porţi o sarcină nu este doar o „inconvenienţă”, aşa cum afirmă cei care susţin interzicerea avortului. A duce o sarcină până la capăt este o responsabilitate dificilă şi riscantă, chiar şi atunci când este voluntară. Fără îndoială multe femei găsesc sarcina (o mare parte a ei) plăcută, dar pentru acele femei care rămân gravide împotriva voinţei lor această experienţă poate deveni una profund mizerabilă. Iar sarcinile nedorite şi naşterile involuntare sunt doar începutul greutăţilor cauzate de interzicerea avortului. Femeia fie păstrează copilul, fie îl dă spre adopţie. A păstra copilul poate echivala cu imposibilitatea de a continua cariera profesională sau de a îndeplini celelalte obligaţii familiale. A da copilul spre adopţie înseamnă să trăiască cu gândul nefericit că are un fiu sau o fiică de care nu se poate îngriji, şi despre care, adeseori, nu poate şti dacă este viu şi bine. Studii asupra femeilor care au dat copii spre adopţie arată că, pentru mare parte dintre ele, separarea de copil este o suferinţă mare şi îndelungată.

Chiar dacă acceptăm punctul de vedere conform căruia fătul are dreptul la viaţă, este greu să justificăm impunerea unor astfel de greutăţi asupra unor indivizi refractari de dragul vieţii fătului. Precum a arătat Judith Thomson în mult discutatul articol din 1971, „Pledoarie pentru avort”, nu există nici un alt caz în care legea cere indivizilor (care nu au fost condamnaţi pentru crime) să-şi sacrifice libertatea, autodeterminarea şi integritatea fizică pentru a salva viaţa altuia. Poate o analogie pentru sarcinile involuntare sunt recrutările pentru armată. În orice caz, comparaţia poate să ofere o susţinere limitată poziţiei antiavort, din moment ce justificarea serviciului militar obligatoriu este în sine discutabilă.

În retorica populară, mai ales în Statele Unite ale Americii, problema avorturilor este văzută pur şi simplu ca „dreptul femeilor de a-şi controla propriile corpuri”. Dacă femeile au dreptul moral de a avorta sarcinile nedorite, atunci legea nu ar trebui să interzică avorturile. Dar argumentele pentru acest drept nu rezolvă în mod exhaustiv problema morală a avorturilor. Pentru că una este să ai un drept şi alta să poţi justifica din punct de vedere moral exercitarea acelui drept într-un caz particular. Dacă fătul are un drept la viaţă deplin şi egal, atunci poate că dreptul femeilor de a avorta ar trebui exercitat doar în cazuri extreme. Şi, poate, ar trebui să ne întrebăm în continuare dacă fiinţele umane fertile, de ambele sexe, sunt îndreptăţite să se angajeze în relaţii sexuale de tip heterosexual, în condiţiile în care nu sunt pregătite să aibă un copil şi să-şi asume responsabilitatea pentru el. Dacă relaţiile heterosexuale atât de populare duc la moartea a milioane de „persoane” nevinovate (fetuşii avortaţi), atunci nu ar trebui măcar să încercăm să renunţăm la aceste relaţii? Pe de altă parte, dacă fătul nu are un drept substanţial la viaţă, avortul nu este atât de greu de justificat.

iv. Întrebări despre statutul moral al fătului

Care este momentul din ciclul de dezvoltare a unei fiinţe umane în care aceasta dobândeşte un drept total şi egal la viaţă? Cele mai multe sisteme juridice contemporane consideră naşterea ca momentul în care o nouă persoană legală îşi începe existenţa. Astfel, infanticidul este considerat ca fiind o formă de omucidere, în timp ce avortul, chiar şi unde este interzis, nu este în general considerat astfel. Dar, la o primă vedere, naşterea pare a fi un criteriu total arbitrar al statutului moral. De ce ar trebui ca fiinţele umane să dobândească dreptul total şi egal la viaţă în momentul naşterii şi nu mai devreme sau mai târziu?

Mulţi teoreticieni au încercat să stabilească un criteriu universal pentru statutul moral, pentru a face distincţia între acele entităţi care au drepturi morale depline şi entităţile care nu au drepturi morale sau au drepturi morale diferite sau mai puţine. Chiar şi cei care nu vorbesc despre drepturi morale pot simţi nevoia unui criteriu universal aplicabil pentru determinarea statutului moral. De exemplu, utilitariştii au nevoie să ştie care entităţi au interese ce trebuie avute în vedere în determinarea utilităţii morale, în timp ce deontologii kantieni trebuie să ştie care lucruri trebuie tratate ca scopuri în sine şi nu doar ca mijloace pentru atingerea scopurilor altora. Au fost propuse mai multe criterii pentru determinarea statutului moral. Cele mai obişnuite includeau viaţa, senzitivitatea (capacitatea de a avea experienţe, inclusiv cea a durerii), materialul genetic uman (identificarea biologică în calitate de aparţinător al speciei *Homo sapiens*) şi personalitatea (care va fi definită mai târziu).

Cum ar trebui să alegem între aceste criterii ale statutului moral? Două lucruri sunt clare. În primul rând, nu putem alege un criteriu sau altul în virtutea preferinţei personale. Rasiştii nu sunt îndreptăţiţi să recunoască valoarea morală doar a membrilor propriului grup rasial, din moment care ei nu au putut demonstra că membrilor raselor „inferioare" le lipsesc caracteristici care pot fi considerate în mod raţional ca fiind relevante pentru statutul moral. În al doilea rând, o teorie a statutului moral trebuie să ofere argumente plauzibile nu doar pentru fiinţe umane, ci şi pentru animale, plante, computere, posibile forme extraterestre de viaţă şi orice altceva care ar putea apărea pe parcurs. Voi argumenta că viaţa, senzitivitatea şi personalitatea sunt toate relevante pentru statutul moral, deşi nu în aceeaşi manieră. Să considerăm aceste criterii pe rând, începând cu cel elementar: viaţa biologică.

v. Etica „respectului pentru viaţă"

Albert Schweitzer a susţinut o etică a respectului tuturor vietăţilor. El considera că toate vietăţile, de la microbi la oameni, au o „dorinţă de a trăi". Astfel, el afirmă că oricine are „o sensibilitate morală activă va găsi natural să împărtăşească preocuparea faţă de soarta tuturor vietăţilor". Poate că Schweitzer a greşit afirmând că toate vietăţile manifestă o *dorinţă* de a trăi. Dorinţa este în mod natural construită ca o senzitivitate care necesită o minimă capacitate de gândire, fiind deci improbabilă găsirea unei astfel de dorinţe în

organisme simple care nu au un sistem nervos central. Poate afirmaţia că toate vietăţile împărtăşesc o dorinţă de a trăi este o afirmaţie metaforică pentru ideea că organismele sunt organizate în mod teleologic, astfel încât ele funcţionează în mod general în moduri care promovează propria supravieţuire sau pe cea a propriei specii. Dar de ce ar trebui ca acest fapt să ne inducă ideea respectului pentru toate vietăţile?

Sugerez că etica respectului vieţii îşi găseşte susţinerea în preocupările ecologice şi estetice. Distrugerea vietăţilor afectează adesea ceea ce Aldo Leopold a numit „integritatea, stabilitatea şi frumuseţea comunităţii biotice”. Protejarea comunităţii biotice de daune nedorite reprezintă un imperativ moral, nu doar pentru binele umanităţii, dar şi pentru că lumea naturală neafectată de factorul antropic merită apreciată de dragul ei.

Venerarea vieţii sugerează că, toate celelalte fiind egale, este întotdeauna mai bine să evităm omorârea unei vietăţii. Dar Schweitzer era conştient de faptul că nu orice omor poate fi evitat. Punctul lui de vedere era că nu trebuie să ucidem în absenţa unui motiv bun şi în nici un caz pentru amuzament sau ca sport. Astfel, din etica respectului vieţii nu reiese că avortul este moralmente greşit. Fătul uman este o fiinţă vie, întocmai ca ovulele nefecundate sau spermatozoizii. Dar argumentul în favoarea multor avorturi este acela că omorul se produce „sub coerciţia necesităţii”.

vi. Materialul genetic uman

Cei care se opun avortului vor răspunde că acesta este o greşeală, nu doar pentru că fătul uman este *viu*, dar şi pentru că este *uman*. Dar de ce ar trebui să considerăm că distrugerea unui organism uman este întotdeauna de condamnat, spre deosebire de distrugerea unui organism aparţinând unei alte specii? Apartenenţa la o anumită specie nu pare să fie, în sine, mai relevantă pentru statutul moral decât apartenenţa la un anumit gen sau rasă.

Este un accident al evoluţiei şi al istoriei faptul că toate entităţile pe care le recunoaştem în acest moment ca având drepturi morale egale şi depline aparţin unei singure specii biologice. „Oamenii” Pământului ar fi putut să aparţină mai multor specii – şi poate că aparţin. Este foarte posibil ca anumite animale neumane, spre exemplu, delfinii, balenele sau primatele, să deţină suficiente capacităţi „umane” pentru a fi considerate persoane, adică fiinţe capabile de raţionare, implicare socială, reciprocitate morală şi conştiente de ele însele. Anumiţi filosofi contemporani au argumentat că animalele neumane (unele) au aceleaşi drepturi morale primare ca şi persoanele umane. Fie că au sau nu dreptate, este cu siguranţă adevărat că orice statut moral superior acordat membrilor propriei specii trebuie justificat prin intermediul unor diferenţe morale semnificative între oameni şi alte vietăţi. A considera că specia în sine oferă o justificare pentru un statut moral superior este arbitrar şi nefolositor.

vii. Criteriul senzitivităţii

Unii filosofi consideră că senzitivitatea este criteriul primar al statutului moral. Senzitivitatea este capacitatea de a avea experienţe, spre exemplu, vizuale, auditive, olfactive sau alte experienţe perceptuale. Dar capacitatea de a avea experienţe plăcute sau dureroase pare să aibă o relevanţă deosebită asupra statutului moral. Este un postulat plauzibil al eticii utilitariste acela că plăcerea reprezintă un bine intrinsec, iar durerea un rău intrinsec. Este adevărat, capacitatea de a simţi durere este adesea folositoare pentru un organism, permiţându-i să evite pericolele şi distrugerea. În mod invers, unele plăceri pot reprezenta pericole pentru bunăstarea organismului pe termen lung. Oricum, despre fiinţele care deţin această capacitate se poate spune că sunt interesate de plăcere şi de evitarea durerii. Respectul pentru acest interes de bază este central în etica utilitaristă.

Criteriul senzitivităţii sugerează că, toate celelalte fiind egale, este mai rău să ucizi o vietate care posedă această facultate decât una care nu o posedă. Omorârea unei fiinţe care are această capacitate, chiar şi atunci când ea este lipsită de durere, privează fiinţa respectivă de posibilele plăceri pe care le-ar fi putut trăi în viitor. Astfel, moartea unei astfel de fiinţe poate fi o nenorocire, spre deosebire de aceea a unei fiinţe care nu posedă această capacitate.

Dar cum putem şti care fiinţe deţin această capacitate ? Pe de altă parte, cum putem şti că entităţile care nu sunt vietăţi, precum pietrele şi râurile, nu deţin această senzitivitate ? În cazul în care cunoaşterea implică imposibilitatea erorii, atunci probabil nu putem şti acest lucru. Dar ceea ce ştim sugerează, în mod clar, că senzitivitatea necesită un sistem nervos central funcţional, care este absent în cazul pietrelor, al plantelor şi al microorganismelor simple. Este, de asemenea, absent la fătul uman la începutul existenţei acestuia. Mulţi neuropsihologi consideră că fătul uman începe să dobândească unele capacităţi senzitive rudimentare cândva, în cel de-al doilea trimestru al sarcinii. Înainte de acest moment, creierul şi organele senzitive sunt prea puţin dezvoltate pentru a putea permite prezenţa senzaţiilor. Dovezile behavioriste susţin acelaşi punct de vedere. La sfârşitul primului trimestru, un făt poate avea unele reflexe inconştiente, dar nu interacţionează cu mediul într-un mod care să sugereze existenţa facultăţii. În cel de-al treilea trimestru al sarcinii, unele părţi ale creierului sunt funcţionale şi fătul poate reacţiona la sunete, lumină, presiune, mişcare şi la alţi stimuli senzoriali.

Criteriul senzitivităţii susţine punctul de vedere conform căruia un avort realizat într-un moment avansat al sarcinii este mai greu de justificat decât unul realizat într-un moment timpuriu. Spre deosebire de un făt lipsit de senzitivitate, unul aflat în cel de-al treilea trimestru al sarcinii este deja o fiinţă, având experienţe. Dacă este omorât poate simţi durere. Mai mult, omorârea lui, ca şi aceea a oricărei fiinţe care deţine această capacitate, privează fătul de experienţele pe care le-ar fi putut trăi, dintre care unele ar fi fost plăcute. Folosirea acestui criteriu nu ridică o problemă morală serioasă în cazul avorturilor timpurii, cel puţin din perspectiva impactului asupra fătului. Ca o vietate care nu are încă senzaţii, fătul din primul trimestru nu are un interes în continuarea vieţii. La fel ca ovulul nefecundat, fătul din primul trimestru poate *deveni* o fiinţă senzitivă. Dar

aceasta înseamnă că are capacitatea de a se dezvolta într-o fiinţă care va avea un interes în continuarea vieţii, şi nu faptul că are deja acest interes.

Deşi criteriul senzitivităţii implică faptul că avorturile târzii sunt mai greu de justificat, el nu implică ideea că aceste avorturi sunt greu de justificat din punctul de vedere al omuciderii. Principiul respectării intereselor fiinţelor senzitive nu implică dreptul egal al tuturor fiinţelor senzitive la viaţă. Pentru a vedea de ce lucrurile se prezintă astfel trebuie să acordăm mai multă atenţie ariei de aplicare a acestui principiu.

Majoritatea animalelor mature vertebrate (mamifere, păsări, reptile, amfibieni şi peşti) deţin în mod clar aceste capacităţi. Este posibil ca multe animale nevertebrate precum artropodele (de exemplu, insecte, păianjeni şi crustacee) să deţină capacităţile respective pentru că şi acestea au organe senzoriale şi sisteme nervoase şi deseori se comportă ca şi cum ar vedea, auzi şi simţi foarte bine. Dacă criteriul este senzitivitatea, atunci nici o muscă nu poate fi omorâtă în absenţa unui motiv bun.

Dar ce înseamnă un motiv bun atunci când este vorba despre a distruge o altă vietate care îşi revendică statutul moral pe baza unei facultăţi probabile ? În general, utilitariştii consideră acte reprobabile din punct de vedere moral acele acte care sporesc durerea sau suferinţa din lume (fără o sporire, în compensaţie, a plăcerii sau a fericirii) şi invers. Dar uciderea unei fiinţe senzitive nu implică întotdeauna astfel de consecinţe negative. Fiecare mediu are o capacitate pentru un număr limitat de fiinţe din orice specie. Când un iepure este omorât (într-o manieră mai mult sau mai puţin dureroasă), probabil că un alt iepure îi va lua locul, astfel încât fericirea iepurilor să nu scadă. Mai mult, iepurii, ca şi alte specii cu o rată rapidă de înmulţire, trebuie vânaţi de către alte specii pentru a menţine sănătatea sistemului biologic.

Astfel, omorârea unei fiinţe senzitive nu este un rău în termenii utilitarişti. Dar ar fi reprobabil din punct de vedere moral să se sugereze că oamenii pot fi omorâţi doar pentru că sunt prea mulţi şi tulbură echilibrul ecologic natural. Dacă omorârea oamenilor este mai greu de justificat decât omorârea iepurilor, cum crede până şi majoritatea susţinătorilor drepturilor animalelor, acest lucru se datorează faptului că oamenii au un statut moral care nu se bazează doar pe facultate. În următoarea secţiune vom examina câteva argumente posibile pentru acest punct de vedere.

viii. Personalitatea şi drepturile morale

Din momentul în care au trecut de perioada infantilă, fiinţele umane posedă în mod obişnuit nu doar capacitatea de a simţi, ci şi unele capacităţi mintale superioare, precum conştiinţa de sine şi raţiunea. De asemenea, sunt fiinţe extrem de sociale, capabile, cu excepţia unor cazuri patologice, de iubire, grijă, cooperare şi responsabilitate morală (care implică capacitatea de a-şi ghida acţiunile conform unor principii şi idealuri morale). Poate că aceste capacităţi mintale şi sociale pot să ofere motive solide pentru a atribui un drept la viaţă mai puternic persoanelor decât altor fiinţe senzitive.

Un argument care susţine această concluzie este acela că, datorită capacităţilor distinctive pe care le posedă, persoanele sunt capabile să îşi aprecieze propria viaţă şi pe

aceea a celorlalţi membri ai comunităţi lor mai mult decât alte animale. Oamenii sunt singurele fiinţe care pot realiza planuri de viitor şi care sunt bântuite de teama unei morţi premature. Poate că acest lucru semnifică faptul că vieţile persoanelor valorează mai mult pentru posesori decât în cazul fiinţelor senzitive care nu sunt persoane. Dacă acest lucru este adevărat, atunci uciderea unei persoane este, din punct de vedere moral, un rău mai mare decât omorârea unei fiinţe senzitive care nu este o persoană. Dar este, de asemenea, posibil ca lipsa fricii faţă de viitor să facă viaţa fiinţelor senzitive mai plăcută, mai valoroasă pentru ele însele decât sunt vieţile noastre pentru noi. Astfel, trebuie să căutăm altundeva o raţiune pentru statutul moral superior pe care majoritatea persoanelor (umane) îl acordă una alteia.

Drepturile morale abordează modul în care ar trebui să ne comportăm. Faptul că, în mod evident, doar persoanele înţeleg ideea drepturilor morale nu le face mai bune decât alte fiinţe senzitive. Dar ne oferă motive convingătoare pentru a ne considera unii pe alţii ca fiind egali, cu drepturi primare care nu pot fi încălcate pentru motive utilitariste limitate. Dacă nu am avea niciodată încredere în alte persoane că acestea nu ne vor ucide oricând cred că ar putea obţine un avantaj net din aceasta, atunci relaţiile sociale ar deveni incomensurabil mai dificile şi vieţile tuturor persoanelor, cu excepţia celor mai puternice, ar fi în mod evident constrânse.

O persoană senzitivă din punct de vedere moral va respecta dreptul la viaţă al tuturor formelor de existenţă şi va avea grijă să evite producerea unor dureri sau a morţii lipsite de folos asupra fiinţelor senzitive. Va respecta, de asemenea, drepturile morale primare ale unei alte persoane *ca fiind egale cu ale ei*, nu doar pentru că sunt în viaţă şi pentru că sunt fiinţe senzitive, dar şi pentru că se pot aştepta în mod rezonabil ca şi ceilalţi să le arate acelaşi respect. Şoarecii şi ţânţarii nu sunt capabili de o astfel de reciprocitate morală, cel puţin nu în interacţiunile cu fiinţele umane. În momentele în care interesele lor sunt în conflict cu ale noastre, nu putem spera să folosim argumente morale pentru a-i convinge să accepte un compromis rezonabil. Astfel, este imposibil să le acordăm un statut moral complet egal. Chiar şi religia jainistă din India, care consideră omorârea oricărei vietăţi ca fiind un obstacol în calea iluminării spirituale, nu cere evitarea totală a unor astfel de ucideri, cu excepţia celor care au adoptat jurăminte religioase speciale. (Pentru mai multe informaţii vezi capitolul 4, „Etica indiană”.)

Dacă personalitatea implică în mod necesar capacitatea de reciprocitate morală şi dacă personalitatea este criteriul pentru egalitate morală, atunci fătul uman nu îndeplineşte acest criteriu. Fătul care posedă unele facultăţi este mai aproape de a avea personalitate decât ovulul fecundat sau decât fătul timpuriu şi din această cauză poate dobândi un anume statut moral. Dar acesta nu este încă o fiinţă raţională conştientă de sine, capabilă de iubire, grijă şi reciprocitate morală. Aceste argumente susţin punctul de vedere conform căruia nici avorturile târzii nu pot fi considerate omucideri. Pe această bază am putea concluziona în mod rezonabil că avortarea unui făt care deţine anumite facultăţi poate fi justificată în unele cazuri de motive care nu ar motiva omorârea unei persoane. Spre exemplu, un avort târziu poate fi îndreptăţit de o anormalitate gravă a fătului sau de faptul că o continuare a sarcinii ar pune în pericol viaţa femeii sau deoarece creează alte dificultăţi personale.

Din păcate, discuţia nu se poate termina în acest punct. Personalitatea este importantă în calitate de criteriu inclusiv pentru statutul moral : orice teorie care neagă un statut moral egal anumitor persoane trebuie respinsă. Dar personalitatea pare mai puţin plauzibilă ca motiv de excluziune, din moment ce pare să înlăture persoanele aflate în perioada infantilă sau indivizii handicapaţi lipsiţi de acele capacităţi mintale şi sociale caracteristice persoanelor. Mai mult, aşa cum arată cei care se opun avortului, istoria demonstrează că grupurile dominante pot conferi opresiunii un caracter raţional, argumentând că, de fapt, persoanele oprimate nu sunt deloc persoane din cauza unor pretinse deficienţe mintale sau morale.

Din această perspectivă, poate că ar fi înţelept să adoptăm teoria conform căreia toate fiinţele umane senzitive au drepturi morale primare egale şi depline. (Pentru a evita „speciismul" am putea acorda acelaşi statut moral indivizilor senzitivi din oricare altă specie a cărei membri maturi şi normali sunt consideraţi a fi persoane.) Conform acestei teorii, atât timp cât un individ este uman şi senzitiv, egalitatea morală a acestuia nu poate fi pusă la îndoială. Dar există o obiecţie în ceea ce priveşte extinderea statutului moral egal chiar şi asupra fătului senzitiv : în practică, este imposibilă acordarea drepturilor morale egale fătului fără a nega aceleaşi drepturi femeii.

ix. De ce naşterea este relevantă din punct de vedere moral

Sunt multe cazurile în care drepturile morale ale diferitelor persoane par să se afle în conflict. Asemenea conflicte nu pot fi soluţionate, de obicei, într-un mod just prin negarea unui statut moral egal uneia dintre părţi. Dar sarcinile sunt un caz special. Datorită relaţiei biologice unice între femeie şi făt, extinderea unui statut legal şi moral asupra fătului are consecinţe care ameninţă drepturile primare ale femeii.

Una dintre acestea ar fi faptul că avorturile la cerere nu ar mai fi permise. Luând senzitivitatea drept criteriu, avortul ar putea fi permis doar în primul semestru al sarcinii. Unii argumentează că acesta este un compromis rezonabil, din moment ce acordă majorităţii femeilor suficient timp pentru a afla despre sarcină şi pentru a decide dacă avortează sau nu. Dar problemele care implică anormalităţi ale fătului, sănătatea femeii sau situaţia ei personală sau economică, uneori apar sau se agravează doar în momentele târzii ale dezvoltării fătului. Dacă se consideră că fătul are aceleaşi drepturi precum oamenii deja născuţi, femeile vor fi obligate să păstreze sarcina în ciuda unor riscuri majore asupra propriei vieţi, sănătăţi sau bunăstări personale. S-ar putea, de asemenea, să fie obligate să se supună unor intervenţii medicale periculoase precum cezarienele, când alte persoane ar considera că acest lucru este benefic fătului. (Un număr de astfel de cazuri au fost semnalate deja în Statele Unite ale Americii.) Astfel, extinderea unor drepturi complete şi egale asupra fătului pune în pericol aceleaşi drepturi în cazul femeii.

Dar, având în vedere conflictul aparent dintre drepturile fătului şi drepturile femeii, unii s-ar putea întreba de ce ar trebui să prevaleze drepturile femeii. De ce nu ar trebui favorizat fătul, spre exemplu, deoarece sunt mai neajutoraţi sau pentru că au o speranţă de viaţă mai mare ? Sau de ce nu se caută un echilibru între drepturile fătului şi cele ale

femeii care să aibă consecinţe egale pentru fiecare dintre părţi ? Dacă fătul ar fi deja o persoană în sensul descris de mine, atunci favorizarea drepturilor femeii ar fi arbitrară, dar este greu de argumentat că fătul sau copilul nou-născut sunt persoane în acest sens, din moment ce capacitatea de a raţiona, conştiinţa de sine şi reciprocitatea socială şi morală par să se dezvolte doar după naştere.

De ce atunci ar trebui să considerăm naşterea, în locul unui alt moment, ca fiind pragul egalităţii morale ? Un motiv major este acela că naşterea face posibilă acordarea unor drepturi egale nou-născutului fără violarea drepturilor altora. În multe ţări, este posibilă găsirea unor cămine potrivite pentru copiii ai căror părinţi biologici nu sunt capabili sau dornici să îi crească. Din moment ce majoritatea doreşte protejarea copiilor şi din moment ce acum putem face acest lucru fără a impune greutăţi excesive asupra femeii sau a familiei, nu pare să existe nici un motiv pentru a nu face acest lucru. Dar, în cazul fătului, situaţia este diferită, întrucât acordarea de prioritate fătului ar echivala cu neacordarea acesteia femeii. Toate celelalte fiind egale, este mai grav să negi drepturile morale primare fiinţelor care în mod clar nu sunt încă persoane depline. Din moment ce femeia este persoană şi fătul nu, ar trebui să ne aflăm de partea respectării drepturilor femeii în cazul conflictelor aparente.

x. Personalitatea potenţială

Unii filosofi argumentează că, deşi fătul nu este o persoană, capacitatea sa de a deveni una îi conferă aceleaşi drepturi morale primare. Acest argument este neplauzibil, din moment ce în nici un alt caz potenţialul de a atinge un anumit statut care garantează anumite drepturi nu este considerat un motiv suficient pentru dobândirea acelor drepturi. Spre exemplu, în Statele Unite ale Americii fiecare copil născut are un potenţial drept la vot, dar nici unul care nu a împlinit vârsta de 18 ani nu are dreptul la vot. Mai mult, argumentul personalităţii potenţiale pare a fi prea mult. Dacă un făt este o potenţială persoană, la fel se poate afirma şi despre un ovul uman nefecundat, împreună cu destui spermatozoizi viabili pentru a realiza fertilizarea ; şi totuşi, puţini ar fi aceia care ar sugera în mod serios că aceste entităţi umane care se află în viaţă ar trebui să aibă un statut moral egal şi complet.

Aşadar, argumentul conform căruia fătul este o persoană potenţială rămâne valabil. Poate că acest lucru se datorează faptului că potenţialul fătului este un motiv solid pentru a-l aprecia şi proteja. Din momentul în care o femeie se angajează la îngrijirea continuă a fătului, ea şi cei apropiaţi ei probabil vor vedea fătul ca pe un „copil nenăscut”, iar acesta va fi apreciat pentru potenţialul său. Potenţialul fătului rezidă nu doar în ADN, ci şi în angajamentul matern (şi patern). Din momentul în care femeia şi-a asumat sarcina este normal ca ea să îi aprecieze potenţialul şi să o protejeze, precum fac majoritatea femeilor fără o coerciţie legală. Dar este greşit să se ceară unei femei să ducă la bun sfârşit o sarcină în condiţiile în care ea nu este capabilă sau nu doreşte să întreprindă un asemenea angajament enorm.

xi. Rezumat şi concluzii

Avortul este adesea tratat ca fiind o problema *doar* a drepturilor fătului ; şi adesea ca fiind o problemă *doar* a drepturilor femeii. Negarea avortului legal şi sigur încalcă dreptul femeii la viaţă, libertate şi integritate fizică. Dar dacă fătul ar avea acelaşi drept la viaţă ca şi o persoană, avortul ar rămâne un eveniment tragic şi greu de justificat cu excepţia cazurilor extreme. Astfel, chiar şi cei care susţin drepturile femeii trebuie să fie preocupaţi de statutul moral al fătului.

Până şi o etică a respectului vieţii nu exclude toate uciderile intenţionate. Orice ucidere necesită o justificare şi este mai greu de argumentat distrugerea intenţionată a unei fiinţe senzitive decât a uneia care nu are (încă) experienţe ; dar fiinţele senzitive nu au drepturi egale. Extinderea statutului moral egal asupra fătului ameninţă drepturile primare ale femeii. Spre deosebire de făt, femeia este deja o persoană. Nu ar trebui tratată mai prejos atunci când este însărcinată. Din aceste motive, avortul nu ar trebui interzis, iar naşterea, faţă de un moment anterior, marchează începutul statutului moral egal.

Referinţe

Jaini, P. : *The Jaina Path of Purification* (Berkeley : University of California Press, 1979).
Leopold, A. : *A Sand County Almanac* (New York : Ballantine Books, 1970).
Schweitzer, A. : *The Teaching of Reverence for Life*, R. şi C. Winston (trad.) (New York : Holt, Rinehart and Winston, 1965).
Thomson, J.J. : „A defense of abortion”, în *Philosophy and Public Affairs* 1 : 1 (Fall 1971), pp. 47-66.

Bibliografie suplimentară

Feinberg J. (coord.) : *The Problem of Abortion* (Belmont, Cal. : Wadsworth Publishing Company, 1984).
Goldstein, R.D. : *Mother-Love and Abortion : A Legal Interpretation* (Berkeley : University of California Press, 1988).
Harrison, B.W. : *Our Right to Choose : Toward a New Ethic of Abortion* (Boston : Beacon Press, 1983).
Mohr, J.C. : *Abortion in America : The Origins and Evolution of National Policy*, *1800-1900* (Oxford : Oxford University Press, 1978).
Regan, T. : *The Case of Animal Rights* (Berkeley : University of California Press, 1983).
Singer, P. : *Animal Liberation : A New Ethics of Our Treatment of Animals* (New York : Avon Books, 1975).
Sumner, L.W. : *Abortion and Moral Theory* (Princeton, NJ : Princeton University Press, 1981).
Tooley, M. : *Abortion and Infanticide* (Oxford : Oxford University Press, 1983).

— 27 —
Sexul

Raymond A. Belliotti

i. Introducere

Întrebările privitoare la rolul sexului în căutarea unei vieţi bune au fost centrale în filosofia clasică. Dar a venit o vreme în care chestiunile sexuale, deşi importante pentru poeţi şi libertini, nu au mai constituit o preocupare a filosofilor. Odată cu sporirea interesului contemporan faţă de etica aplicată, discuţia legată de sex este, încă o dată, percepută drept un subiect filosofic legitim şi important. Nu putem decât specula dacă libidourile filosofilor devin mai active (din fericire) sau dacă filosofii pur şi simplu se confruntă cu şi răspund unor atitudini sociale referitoare la sex.

Acest eseu tratează câteva dintre temele majore ale sexului asupra cărora s-au aplecat filosofii : rolurile de gen şi cele reproductive sunt naturale sau sunt construite social ? Sexul permisibil din perspectivă morală trebuie să aibă o singură funcţie ? Orientarea individului trebuie să fie heterosexuală ? Trebuie să apară în interiorul hotarelor instituţiei căsătoriei ? Ce feluri de activitate sexuală sunt acceptabile moral şi în ce circumstanţe ?

Să precizăm două lucruri : expresia „acceptabil moral" înseamnă „neinterzis moral". Deci, a eticheta un act ca fiind acceptabil moral nu implică în mod necesar faptul că acel act este „lăudabil", „cerut din punct de vedere moral", „cea mai bună acţiune la îndemână" sau „spre binele pe termen lung al cuiva". Mai departe, acest eseu vizează acceptabilitatea morală a diferitelor forme de sex, din punctul de vedere al acţiunilor, nu din punctul de vedere al celei mai largi palete de consecinţe imaginabile pe care acestea le-ar putea produce. De aceea, eseul nu analizează şi cazurile extraordinare în care actele sexuale par în sine acceptabile moral, dar care, datorită circumstanţelor, produc urmări extrem de dăunătoare pentru terţi.

ii. Morala tradiţională occidentală

1) *Dualismul în Grecia antică*

Încă din secolul al V-lea î.Hr., pitagoreicii postulau în cadrul învăţăturilor un dualism puternic între trupul supus morţii şi sufletul nemuritor. Animaţi de credinţa în unitatea întregii vieţi, aceştia învăţau că sufletele individuale erau părţi ale sufletului universal şi divin. Pitagoreicii susţineau ideea potrivit căreia rostul autentic al indivizilor ar trebui să fie puritatea spirituală care pregătea sufletul pentru reîntoarcerea în sufletul universal. Ei credeau că sufletele sunt captive în trup şi că acestea suferă transmigraţia : moartea dizolvă uniunea unui suflet individual cu un anumit trup, iar apoi sufletul transmigrează într-un trup nou : de om sau de animal.

Pitagoreicii au avut o influenţă semnificativă asupra doctrinelor lui Platon privitoare la imortalitatea sufletului, la existenţa Universaliilor într-o lume a Adevărului mai înalt şi a Raţiunii precum şi a filosofiei ca modalitate de pregătire a oamenilor pentru contopirea cu divinul. Mai târziu, stoicii au susţinut idealul păcii interioare bazate pe autodisciplină şi eliberare de pasiuni, ideal îndeplinit în parte prin retragerea din lumea materială şi a preocupărilor sale fizice, în favoarea ascezei şi a preocupărilor spirituale. Pe de altă parte, adepţii lui Epicur aspirau la o pace a minţii rezultată în parte în urma suprimării dorinţelor fizice pasionale.

Aşadar, seminţele dualismului erau bine înrădăcinate cu mult înaintea naşterii lui Hristos ; s-a creat un filon al sexualităţii vestice caracterizat de un ascetism care recomanda detaşare şi eliberare de pasiunea sexuală sau, cel puţin, sfătuieşte în direcţia subordonării dorinţei sexuale faţă de raţiune ; trupul este privit ca o temniţă a sufletului nemuritor, fiind adesea însoţit de părerea că lumea noastră este o versiune-surogat a Adevărului şi a Realităţii.

2) *Gândirea iudeo-creştină*

Concepţia predominantă a Vechiului Testament sublinia bucuria sexului, încuraja fecunditatea, iar asumarea căsătoriei şi a paternităţii erau fireşti. Motivaţi în parte de grija pentru perpetuarea liniilor de familie, patriarhii şi regii Israelului au practicat poligamia ; barbaţii proaspăt căsătoriţi erau scutiţi de serviciul militar timp de un an astfel încât cuplul să se poată bucura de binecuvântările sexului marital ; erau permise căsătoriile în levirat, în care o văduvă fără copii putea fi lăsată însărcinată de către fratele bărbatului, copilul rezultat din această unire fiind privit drept urmaş al decedatului. Spre deosebire de dualismul şi ascetismul din Grecia antică, atitudinile Vechiului Testament cu privire la sex şi lumea materială erau copleşitor de pozitive.

În puţinele versete evanghelice păstrate în care Iisus face referire la sex, el condamnă adulterul şi divorţul. Nicăieri nu stigmatizează însă impulsurile erotice ca fiind în mod inerent rele. Predicând o lege a dragostei şi cercetând oamenii pe baza motivelor şi intenţiilor lor interioare, Iisus consideră sexul şi lumea materială ca fiind obstacole în calea mântuirii eterne doar atunci când şi dacă acestea sunt transformate în idoli.

Primul care a introdus idealul creştin al celibatului a fost Sfântul Pavel („Este bine ca omul să nu se atingă de femeie… Eu aş vrea ca toţi oamenii să fie ca mine”) (1 Cor. 7), sfătuind în acelaşi timp împotriva perioadelor lungi de abstinenţă sexuală în cazul căsătoriei, a celor a căror pasiune excludea celibatul („Dacă nu se pot stăpâni, să se căsătorească, pentru că este mai bine să se căsătorească decât să ardă”) (Cor. 7,9). A avertizat asupra faptului că sexul, alături de celelalte lucruri ale acestei lumi, trebuie să fie subordonat dobândirii mântuirii eterne („Cine nu este însurat se îngrijeşte de lucrurile Domnului… dar cine este însurat se îngrijeşte de lucrurile lumii”) (Cor. 7, 32-33). Deşi Sfântul Pavel postula un ideal aflat în contradicţie cu învăţăturile Noului Testament şi, deşi influenţat de tendinţele dualiste greceşti, a fost aproape de a sugera că sexul este un rău în sine.

Pe măsură ce Biserica dorea să realizeze convertiri în rândul neamurilor, moştenirea sa ebraică tindea să se micşoreze, în timp ce influenţele greceşti creşteau. Odată cu apariţia gnosticilor, virginitatea a devenit o virtute importantă şi căsătoria un ajutor pentru slăbiciunea spirituală. După ce a renunţat la trecutul său colorat, Sfântul Augustin, în ale sale *Despre sfânta virginitate* şi *Despre căsătorie şi concupiscenţă* a devenit cel mai mare sistematizator şi cizelator al unei tradiţii care îi indemna pe oameni să renunţe la plăcerile trupeşti în favoarea idealului mai înalt al contemplaţiei.

Conform liniei sale de gândire, sexul, înaintea căderii lui Adam şi a Evei, era neîntinat de pasiunea arzătoare, fiind controlat şi ţinut în frâu de către minte. Odată cu păcatul originar, a apărut dorinţa sexuală arzătoare şi pierderea controlului asupra trupului. Se credea astfel că toată dorinţa sexuală era atinsă de rău, din cauza sursei sale. Mai mult, se credea că însuşi păcatul originar era transmis din generaţie în generaţie prin contactul sexual. Astfel, cerinţa unei naşteri din virginitate : Iisus putea fi liber de păcatul originar doar dacă el nu ar fi fost conceput prin actul sexual. Celibatul a fost reafirmat drept cel mai înalt ideal, iar sexul în cadrul căsătoriei era privit ca un rău necesar pentru reproducerea speciei. Era permis din punct de vedere moral doar dacă era motivat de dorinţa de a avea copii, înfăptuită printr-un act care, prin natura sa, nu excludea procreaţia şi ducea la cumpătare şi bune moravuri. Secole mai tarziu, Sfântul Toma din Aquino, făcea să răzbată ecouri ale concepţiei sale despre sex în *Summa Theologiae*, ameliorând însă într-o anumită măsură neîncrederea lui Augustin faţă de plăcerile trupeşti şi de bucuria în interiorul căsătoriei.

În timp ce era de acord cu majoritatea poziţiilor augustiniano-tomiste cu privire la sex, Luther a respins celibatul ca ideal. În a sa *Scrisoare către cavalerii Ordinului Teuton*, Luther a făcut observaţia că puţini sunt cei liberi de impulsuri erotice şi că Dumnezeu a iniţiat şi vede în căsătorie o îndatorire a tuturor, cu excepţia câtorva, puţini la număr. Calvin a preluat această temă şi a reafirmat că activitatea sexuală în cadrul căsătoriei trebuie să fie înfrânată şi decentă. Pentru reformatorii protestanţi, procreaţia a rămas principala funcţie pozitivă a sexului.

Poziţia romano-catolică faţă de sex a fost reafirmată de nenumărate ori în enciclicele Papilor Leon al XIII-lea (1880), Pius al XI-lea (1930), Paul al VI-lea (1968) şi în *Declaraţia* Vaticanului *cu privire la anumite întrebări referitoare la etica sexuală* (1975) : sexul este permis din punct de vedere moral doar dacă apare în cadrul instituţiei căsătoriei

şi dacă actul nu este realizat în mod deliberat în incompatibilitate cu reproducerea. Sub acest aspect, toate activităţile sexuale care apar în afara instituţiei căsătoriei (spre exemplu, adulterul, promiscuitatea) şi toate expresiile sexuale care sunt în mod intenţionat incompatibile cu reproducerea umană (spre exemplu, masturbarea, homosexualitatea, sexul oral şi anal, chiar şi folosirea contraceptivelor) sunt stigmatizate drept „nenaturale” şi, în acest fel, imorale.

Diverse modificări pot fi făcute asupra acestei poziţii. Spre exemplu, s-ar putea obiecta că sexul este permis din punct de vedere moral dacă apare în interiorul instituţiei căsătoriei, chiar dacă este incompatibil cu reproducerea. Astfel, sexul oral şi anal pot fi acceptate deoarece plăcerea în cadrul căsătoriei poate fi considerată un scop legitim al sexului.

3) *Critica poziţiei creştine*

De obicei, aceste obiecţii sunt criticate din cauza presupoziţiilor lor implicite : o concepţie anistorică asupra naturii umane, o percepţie limitată şi imobilă asupra locului adecvat al sexului în această natură ; o concepţie specializată asupra singurei forme de familie acceptabile şi o percepţie îngustă asupra funcţiei activităţii sexuale umane. Cei care emit judecăţi despre ce este „natural” pentru oameni, adesea par să aleagă mai degrabă acele elemente ale naturii noastre care corespund propriilor preconcepţii despre cum ar trebui să ne comportăm, decât să derive o teorie morală în urma unei analize obiective a naturii umane. De ce este sexul în scopul procreării în cadrul căsătoriei mai adecvat naturii umane decât cel care are ca scop plăcerea în afara căsătoriei ? (Capitolul 13, „Dreptul Natural”, demonstrează eroarea folosirii noţiunii de „drept natural” în acest sens.)

4) *Dragoste şi intimitate*

O modalitate de dezvoltare a abordărilor clasice este contestarea faptului că sexul este acceptabil moral numai dacă este însoţit de dragoste şi intimitate. Variaţii ale acestei abordări sunt susţinute de Vincent Punzo în *Reflective Naturalism* şi de Roger Scruton în *Sexual Desire*. În viziunea lui Punzo, această abordare înlătură restricţiile ceremonialului marital, însă le înlocuieşte cu o perspectivă mai profundă a necesităţii încrederii reciproce, a înţelegerii şi a împărtăşirii reciproce a celor mai lăuntrice gânduri. Dragostea şi intimitatea, deşi în general sunt componente ale căsătoriilor de succes, nu sunt, în mod logic necesare sau limitate căsătoriilor.

O asemenea poziţie este susţinută de două premise principale : o concepţie asupra naturii umane care sugerează că sexul este o activitate umană imperativă, reflectând cele mai intime aspecte ale personalităţii umane, şi ipoteza că sexul fără dragoste înjoseşte şi, într-un final, alterează personalitatea umană. Această abordare este susţinută de tendinţa de a evita aşa-zisele efecte dezumanizante ale sexului mecanic şi promiscuu şi de dorinţa de a promova sexul ca cea mai intimă exprimare fizică a fiinţei umane – un act demn de o atenţie specială datorită efectelor sale unice asupra integrităţii noastre existenţiale.

Diferite modificări au apărut în această abordare. Unii susţinători ai acesteia contrazic necesitatea exclusivităţii dragostei şi a intimităţii.

5) *Critica dragostei şi a intimităţii*

Criticii consideră că abordarea tandemului dragoste-intimitate supraevaluează şi universalizează importanţa activităţii sexuale pentru integritatea existenţei şi prosperitatea psihologică. În primul rând, este clar că mulţi oameni nu s-au limitat la sexul însoţit de dragoste, iar aceştia nu prezintă în mod necesar efectele dezumanizării şi ale dezintegrării psihologice, atât de temute de către susţinătorii acestei abordări. În al doilea rând, chiar atunci când sexul fără dragoste conduce la fragmentare existenţială, nu înseamnă că interacţiunile sexuale ar fi inacceptabile din punct de vedere moral. Exceptând cazul în care ni se impune moral un comportament care să faciliteze integritatea existenţei, putem concluziona cel mult că sexul fără dragoste, în aceste cazuri, este o strategie nesănătoasă şi imprudentă.

Sfera „moralului" nu este coextensivă (nu se suprapune în totalitate) cu sfera a ceea ce este în propriul meu interes. Aceasta înseamnă că o persoană nu este obligată moral să desfăşoare numai acele acţiuni care facilitează interesul propriu. În ultimul rând, deşi dragostea şi intimitatea sunt aspecte importante ale personalităţii umane, nu este clar că acestea sunt întotdeauna fundamentale. Ne angajăm în activităţi care merită efortul, dar care nu sunt însoţite de dragoste şi intimitate. De ce ar fi sexul diferit? Dacă se pretinde că sexul este diferit pentru că este în mod necesar şi profund conectat la personalitatea umană, rămân totuşi întrebari: este această legătură un fapt anistoric? Oare nu este posibil ca plăcerea, fără dragoste şi intimitate, să servească pentru mulţi oameni drept scop legitim al sexului? Este importanţa sexului pentru integritatea existenţei un fapt biologic sau numai un construct social al anumitor subgrupuri din cadrul societăţii?

Nemulţumirea faţă de morala sexuală a tradiţiei vestice a condus la câteva abordări diferite. Ideea contractului social a furnizat adesea alternative eticilor tradiţionale, nu numai cu privire la obligaţia politică şi a dreptăţii, dar şi cu privire la morala sexuală.

iii. Abordările contractualiste

Abordările contractualiste pleacă de la ideea că activitatea sexuală trebuie să fie evaluată după aceleaşi criterii ca şi oricare altă activitate umană. Pe această bază, ei subliniază importanţa consimţământului reciproc, voluntar şi în prealabil anunţat, şi evidenţiază oportunitatea tolerării diversităţii sexuale ca o recunoaştere a libertăţii şi autonomiei umane. Unii contractualişti, precum Russell Vannoy în cartea sa *Sex Without Love*, sunt influenţaţi de un curent al gândirii occidentale care descrie sexul ca pe un dar de preţ care trebuie exercitat adesea şi cu îndrăzneală (de exemplu, Rabelais, Boccaccio, Kazantzakis). Alţi contractualişti subscriu unei concepţii vechi conform căreia sexul ar trebui savurat cu o moderaţie adecvată (de exemplu, Homer, Aristotel, Montaigne).

1) *Concepţia libertariană*

Adesea, la început, o poziţie libertariană câştigă sprijin deoarece este, fără excepţie, propusă în cadrul acelor culturi care considerau dreptul contractului ca necesar pentru sanctitatea libertăţii umane. Aplicând filosofia libertariană la relaţiile sexuale, apare

concepţia potrivit căreia sexul este acceptabil moral dacă şi numai dacă are loc în urma unui consimţământ reciproc, voluntar şi în prealabil anunţat. În loc să se concentreze asupra unei concepţii particulare a instituţiei căsătoriei sau a unei înţelegeri particulare a funcţiei adecvate a sexului sau a unei percepţii ca lege naturală a legăturii necesare între sex şi personalitatea umană, această abordare subliniază importanţa autonomiei umane, reflectate în acţiunile pe care alegem să le întreprindem. Reprezentanţii săi susţin că cele mai importante valori sunt libertatea individuală şi autonomia. De aceea, este considerată despotică insistenţa asupra unei anumite interacţiuni sexuale sau promovarea unui spaţiu anume pentru sexul acceptabil. Testul pentru sexul acceptabil moral este simplu : părţile, posedând capacităţile de bază necesare unei alegeri autonome, au căzut de acord în mod voluntar asupra desfăşurării unei anumite activităţi sexuale, fără folosirea forţei, a vicleniei sau a constrângerii explicite ? Conform acestui test, sexul este nepermis în cazul în care una sau ambele persoane nu au capacitatea de a consimţi informat (cazul minorilor, al persoanelor cu disabilităţi mintale sau al nonoamenilor) sau în cazul în care apare constrângerea explicită (de exemplu, ameninţări sau şantaj), forţa (silirea), viclenia (convingerea celuilalt de a accepta legătura amoroasă înşelându-l cu privire la natura actului sau a măsurii sentimentelor sale).

2) *Critica libertarianismului*

Cea mai evidentă slabiciune a acestei abordări este faptul că ignoră numeroase deformări care apar în cadrul acestui contract : părţile unui contract pot avea puteri de negociere radical inegale, diferenţe puternice de vulnerabilitate, una dintre părţi poate negocia sub constrângerea unor circumstanţe nefericite, sau contractul poate considera însuşiri importante ale personalităţii umane ca simple produse supuse schimbului comercial. Asemenea distorsiuni necesită investigarea faptului dacă un contract este acceptabil moral. Existenţa unui contract nu presupune autovalidarea morală a acestuia. Aceasta înseamnă că, odată ce ştim că există un contract acceptat prin consimţământ voluntar, se ridică următoarea întrebare : sunt termenii acestuia acceptabili din punct de vedere moral ? Acceptarea poziţiei libertariene poate avea succes numai dacă interacţiunea contractuală voluntară presupune moralitatea tuturor aspectelor implicate. Următoarea expunere urmăreşte analiza acestei presupuneri.

Rocco este fiul unui bărbier sărac, dar cinstit, a cărui familie se află într-o situaţie foarte grea. Acesta încearcă printr-o varietate de căi să asigure necesarul de bani familiei sale, dar nu reuşeşte. Într-un final, Rocco află despre înclinaţiile ciudate ale vecinului său Vito. Vito, un băiat înstărit şi sadic, oferă 5.000 de dolari, plus asigurare medicală, pentru cei care îi vor permite să le reteze degetul mijlociu de la mâna dreaptă. Vito chiar dispune de o frumoasă colecţie de diferite degete umane instalate cu gust pe peretele locuinţei sale. Rocco îl abordează şi îl întreabă dacă oferta mai este valabilă. Vito îi propune suma de 5.000 de dolari şi exclamă : „Să facem afacerea ! ". După negocierea unor aspecte minore, vizând tipul de secure ce se va folosi, dacă salonul de spitalizare ar trebui să fie privat sau nu precum şi partea de venituri care îi va reveni lui Rocco din câştigurile realizate de Vito în urma taxelor de vizitare a colecţiei sale, contractul este

încheiat şi condiţiile sale îndeplinite. Rocco este cu 5.000 de dolari mai bogat şi cu un deget mai sărac !

Chiar dacă contractul imaginat s-a încheiat voluntar, în absenţa forţei, a vicleniei sau a privării de libertate, mulţi ar considera că un asemenea contract este imoral deoarece Vito a exploatat circumstanţele cumplite, vulnerabilitatea şi disperarea cruntă care caracterizau situaţia lui Rocco. Mai mult decât atât, ambele părţi au considerat o parte a trupului unui om ca fiind nimic mai mult decât un produs supus legilor pieţei. S-ar putea obiecta că libertarienii pot evita un asemenea contraexemplu, deoarece Vito i-a produs o vătămare lui Rocco : i-a tăiat degetul. Dar această obiecţie nu este convingătoare, deoarece un libertarian pare să îi permită lui Rocco să judece dacă pierderea unui deget, plus un câştig de 5.000 de dolari, înseamnă vătămare. Pentru libertarieni, consimţământul anulează vătămarea şi, de aceea, aceştia nu pot susţine că Vito a încălcat dreptul negativ al lui Rocco de a nu fi vătămat. Deşi libertarienii au identificat aspecte importante ale moralei – noţiunile de libertate individuală şi autonomie – se poate spune că aceştia le-au exagerat până în punctul în care aceste aspecte constituie întreaga morală.

3) *Modificări kantiene*

Este posibil să venim în întâmpinarea obiecţiei de mai sus prin modificarea viziunii libertariene. O cale pentru a face acest lucru este aceea de a încorpora principiul kantian cum că „este greşit din punct de vedere moral ca oameni să trateze alţi oameni doar ca simple mijloace pentru scopurile lor proprii” (vezi capitolul 14, „Etica lui Kant”, pentru discutarea acestui principiu şi baza sa în etica kantiană). O astfel de abordare este realizată de către Raymond Belliotti în „A philosophical analysis of sexual ethics” (1979). Maxima lui Kant sugerează că indivizii sunt culpabili dacă îşi obiectualizează victimele : dacă îi tratează pe alţii drept simple obiecte sau unelte care pot fi manipulate şi folosite. Unul dintre cele mai rele acte pe care cineva le poate săvârşi asupra altcuiva este acela de a-l vedea şi a-l trata pe celălalt ca pe ceva inferior a ceea ce este cu adevărat : a-l vedea pe celălalt nu ca pe un scop în sine, nu ca pe un subiect egal al experienţei. Rămâne însă de discutat în acest caz dacă a trata atribute importante ale personalităţii umane ca simple bunuri susceptibile de a fi tranzacţionate pe piaţă, reprezintă un exemplu de exploatare în acest sens larg. Aici întâlnim eroarea pe care au făcut-o libertarienii : contractele nu sunt autovalidante din punct de vedere moral. În conformitate cu aceasta, o asemenea abordare susţine că sexul este imoral dacă şi numai dacă implică viclenia, încălcarea promisiunilor, forţa ilicită sau exploatarea.

Această abordare concede că natura actelor sexuale este contractuală şi implică noţiunea de reciprocitate. Atunci când doi oameni consimt în mod voluntar să aibă o legătură sexuală, ei creează obligaţii reciproce pe baza nevoii şi aşteptărilor respective. Noi interacţionăm sexual cu alţii pentru a ne satisface anumite dorinţe pe care nu ni le putem îndeplini noi înşine (spre exemplu, instinctul reproductiv, dorinţa de plăcere, de dragoste şi intimitate şi de aprobare din partea celorlalţi, precum şi alte porniri mai puţin

lăudabile, cum sunt agresiunea, supunerea şi dominarea). Această poziţie recunoaşte explicit că activităţile sexuale sunt evaluate moral prin prisma aceloraşi reguli şi principii general relevante pentru evaluarea acţiunilor umane. Aici nu este nici o încercare de a reuni domeniile „moral” şi „prudent” : a afirma că un act este acceptabil din perspectivă morală nu înseamnă că este recomandabilă urmărirea lui. Moralitatea unei acţiuni nu este deci singurul criteriu de care ar trebui să ne servim când decidem să acţionăm într-un anumit fel. O acţiune poate fi permisă din perspectivă morală, dar nesănătoasă din perspectivă strategică. Realizarea ei este nerecomandată pentru că nu este spre binele pe termen lung al unei persoane sau pentru că este ofensivă în raport cu gusturile noastre ori pentru că ne distrage de la acţiuni mai valoroase.

4) *Critica modificărilor kantiene*

Criticile acestei abordări se concentrează pe un număr de posibile slăbiciuni : nu cumva această viziune reduce sexul la acelaşi calcul rece, cu linie trasă la sfârşit, endemic unor tranzacţii corporatiste ? De ce este aplicabil domeniul contractelor unei arii atât de intime ? Spre deosebire de contractele de afaceri, „contractele” sexuale sunt rareori exprimate sau subiect al unor negocieri complexe. Cum ştim când un contract este pe cale de a se încheia şi ce aşteptări rezonabile pot fi formulate ? Cum poate fi sexul permis din perspectivă morală, dar dăunător binelui nostru pe termen lung şi fericirii noastre ? Noţiunea de „exploatare” nu este oare maleabilă şi nedeterminată ? Nu cumva slogane nedeterminate de genul „este greşit să îl foloseşti pe celălalt” şi „este greşit să obiectualizezi atribute constitutive” sunt lipsite de valoare în calitatea lor de ghizi pentru evaluarea morală ?

iv. Provocări dinspre stânga politică

Perspectivele marxiste şi feministe critică alte abordări pe baza unei analize a naturii relaţiilor personale şi neagă posibilitatea existenţei unor relaţii sexuale în mod autentic egale în cadrul societăţii occidentale.

1) *Marxismul clasic*

În cadrul lucrărilor *Originea familiei*, *Proprietatea privată* şi *Statul*, Engels a observat că în cadrul familiilor de burghezi, soţiile furnizau o muncă fără valoare precum şi sarcini sociale necesare (cum ar fi : îngrijirea copiilor şi a bătrânilor) şi trebuiau să producă moştenitori identificabili şi legitimi pentru transferarea în regulă a proprietăţii capitaliste, în timp ce soţii asigurau locuinţa şi pensiunea. Se pare că acest schimb explică nevoia de fidelitate conjugală din partea femeii şi asigură, în manieră marxistă, o bază economică a avantajelor bărbatului în cadrul familiei. Familia burgheză a fost concepută pe bazele netransmisibile ale capitalismului : câştigul privat. Deoarece femeile burgheze erau excluse într-o societate capitalistă de la activitatea în sfera publică, acestea erau constrânse să se lege financiar de bărbat. Ataşamentul emoţional şi personal aparent în joc în cadrul

sexului marital se reduce în fapt la o serie de interacţiuni comerciale în care este vorba despre beneficii contractuale reciproce importante. În consecinţă, retorica produselor pătrunde chiar şi în sanctitatea vieţii interioare, private a familiei capitaliste.

Aici, Engels contrazice argumentul creştin : sexul în cadrul familiilor burgheze este o formă de prostituţie (se accentuează deci sensul peiorativ), fiind imoral, deoarece baza sa este exploatarea economică a celor slabi de către cei puternici, iar rezultatul său este transformarea în marfă a atributelor constitutive ale celui mai lăuntric eu al femeii. Soluţia maladiilor familiei burgheze este socializarea muncii casnice, includerea completă a femeilor în sfera publică şi, ceea ce este cel mai important, demontarea cadrului capitalist care hrăneşte diviziunea de clasă şi exploatarea economică.

Marxismul clasic obiectează că într-o societate capitalistă, noţiunea de „consimţământ informat" este contaminată de nevoia profundă de supravieţuire economică. Relatări despre „înţelegeri reciproce" şi „beneficiu reciproc" ar putea fi iluzii rezultate în urma falsei conştiinţe a materialismului capitalist. Sexul este acceptabil moral numai dacă părţile se află pe o poziţie de egalitate, nu sunt motivate (conştient sau inconştient) de nevoi economice şi nu consideră însuşirile care le alcătuiesc drept simple obiecte – toate acestea necesită eliminarea capitalismului.

2) *Critica marxismului*

Criticile teoriilor clasice marxiste asupra sexului se concentrează asupra unor acuze generale legate de persuasivitatea explicaţiilor marxiste ale falsei conştiinţe, de interpretările istorice ale originilor exploatării, de înţelegerea economiei capitaliste şi de reprezentările relaţiilor dintre diferitele clase sociale. Totuşi, prezentarea completă şi analizele acestor critici nu vor face obiectul acestui eseu. O expunere detaliată a marxismului şi a eticii sale poate fi găsită în capitolul 45, „Marx împotriva moralei".

3) *Perspective feministe*

În *Feminist Politics and Human Nature*, Alison Jaggar susţine dintr-o perspectivă socialist-feministă că marxismul subliniază bazele economice ale opresiunii femeilor, însă eşuează în evidenţierea adevăratei surse a opresiunii : agresivitatea şi dominaţia bărbaţilor. Ea arată că eliminarea sistemului economic capitalist nu a transformat substanţial femeile înăuntrul naţiunilor care au devenit socialiste ; distinge tipul de opresiune la care erau supuşi muncitorii capitalişti de opresiunea care sufocă femeile, şi deci neagă faptul că inegalitatea între genuri poate fi explicată în mod adecvat prin cauze economice.

Tezele tehnologice şi contractualiste nu merg mai departe în cazul feministelor. Catharine MacKinnon, în *Feminism Unmodified*, susţine că noţiunile care caracterizează acele teze tradiţionale, de „drept natural" şi „alegere autonomă", sunt în mod fatal eronate. Feministele radicale, precum MacKinnon, consideră că fac extrem de dificilă pentru femei identificarea şi dezvoltarea propriilor dorinţe şi nevoi sexuale. Femeile sunt socializate în aşa fel încât acestea să îndeplinească dorinţele şi nevoile sexuale ale bărbaţilor pentru a-şi dovedi propria valoare şi a-şi îndeplini îndatoririle create social. Dominaţia masculină şi supunerea femeilor sunt normele acceptate ale comportamentului sexual şi definesc, în

sens larg, rolurile respective ale sexului în general. Este eronată sprijinirea creştinismului pe dreptul natural, deoarece dorinţele şi nevoile noastre sexuale sunt numai o problemă de condiţionare socială, iar încrederea contractualiştilor în consimţământul informat este o ficţiune, deoarece aceeaşi condiţionare socială limitează paleta oportunităţilor şi alegerilor reale ale femeilor şi hrăneşte falsa conştiinţă despre locul femeii în lume şi în relaţia cu bărbatul.

Feministele precum MacKinnon pretind demascarea implicaţiilor politice ale activităţii sexuale şi concluzionează că femeile vor rămâne pentru totdeauna subordonate bărbaţilor dacă sexualitatea nu va fi reconceputǎ şi refăcută. Deoarece relaţionează percepţiile tipurilor adecvate de activitate sexuală cu concepţii mai largi despre forme politice adecvate, feministele radicaliste (cum ar fi separatistele lesbiene) au tendinţa de a fi suspicioase în legătură cu tipurile de activităţi sexuale promovate în regimurile centriste : în cadrul căsniciei, heterosexuale, monogame, reproductive, private, într-o relaţie bine definită şi aşa mai departe. Multe feministe consideră că o activitate sexuală atât de precis definită facilitează în mod direct subjugarea politică a femeilor. Jill Johnston, în *Lesbian Nation*, susţine o poziţie separatistă şi propune sexul numai între femei ca fiind singura cale de a a face o declaraţie politică şi de a depăşi opresiunea masculină. Conform acestei abordări, femeile trebuie să submineze dominaţia şi puterea bărbaţilor în toate contextele relevante, iar activitatea sexuală este unul dintre cele mai importante dintre acestea.

Ce consideră atunci feministele ca fiind sex acceptabil din punct de vedere moral ? Deşi există doar un acord slab în cadrul abordărilor feministe, câteva lucruri par a fi clare. Sexul este acceptabil din punct de vedere moral numai dacă rolurile tradiţionale de dominaţie masculină şi supunere a femeii sunt absente, dacă femeile nu sunt victimizate politic datorită sexualităţii lor, dacă au capacitatea şi puterea de a controla accesul şi de a se defini pe sine însele. Ce evenimente pot asigura faptul că asemenea condiţii există ? Aici, neînţelegerile interne se intensifică. Paleta de răspunsuri include : separarea totală a femeilor de bărbaţi, salarizarea femeilor care desfăşoară servicii domestice şi sociale necesare de o manieră comparabilă cu cea a salariilor câştigate de către bărbaţi în sfera publică, înlăturarea distincţiei „treabă de bărbat" şi „treabă de femeie", accesul nelimitat al femeilor în sfera publică, în mod special la acele poziţii prestigioase care delimitează puterea politică şi socială.

4) *Critica feminismului*

Adesea, criticile la adresa feminismului sunt foarte specifice. De exemplu, separatistele lesbiene ar susţine că numai separarea totală de bărbaţi poate permite femeilor exercitarea puterii şi controlului asupra trupurilor lor. Pe de altă parte, feministele mai puţin radicaliste şi nonfeministele insistă că o asemenea situaţie nu este necesară şi, de asemenea, că ea limitează alegerile femeilor şi neagă chiar şi posibilitatea teoretică de a se angaja într-o activitate heterosexuală consensuală neexploatativă. Din această perspectivă radicală, bărbatul este incapabil de la natură să fie altfel decât opresiv şi exploatator.

Abordarea separatistă pare deficitară, deoarece, deşi începe cu o defăimare generală a ideii unei naturi umane anistorice, se încheie bazându-se chiar pe o asemenea noţiune.

Critici mai generale ale feminismului se concentrează asupra concepţiei sale de „liber consimţământ” şi asupra invocării falsei conştiinţe. Luată întocmai, unele feministe sugerează că, practic, toate femeile sunt incapabile de a avea un consimţământ informat, deoarece acestea au fost persecutate prin condiţionarea extinsă a societăţii dominate de bărbaţi. Totuşi, această concesie, pare prea largă şi ar putea fi folosită ca o justificare pentru paternalism : dacă femeile sunt cu adevărat incapabile de un consimţământ informat, atunci de ce nu ar fi supuse aceluiaşi tratament paternalist acordat altor grupuri, precum copiii, cărora le lipseşte această capacitate ? Mai mult decât atât, dacă o femeie recunoaşte satisfacţia şi împlinirea rezultate din relaţiile ei heterosexuale, ar trebui în mod automat, doar pentru că diferă de doctrina feministă fundamentalistă, ca recunoaşterea sa să fie considerată un rezultat al falsei conştiinţe ?

Mai departe, de ce ar trebui să presupunem că sexualitatea este atât de importantă pentru universul feminin ? Una dintre presupunerile pe care feministele le-au făcut este că activitatea sexuală implică cea mai lăuntrică trăire şi cele mai importante însuşiri care alcătuiesc femeia. Dar este acest fapt o necesitate biologică sau doar un artefact social al societăţii dominate de bărbaţi ? Pe baza cărui principiu putem distinge însuşirile implicate în munca salariată comună de cele cuprinse în activitatea sexuală ? Dacă nu putem, atunci poate că marxiştii au dreptate considerând că atât munca salariată, cât şi sexul trebuie golite de valoare economică ; sau poate că anumiţi contractualişti au dreptate considerând că atât munca salariată, cât şi sexul pot fi produse de schimb în anumite condiţii. În final, liberalii politici ar argumenta că sfera publică este din ce în ce mai deschisă femeilor, de asemenea, conştiinţa publică privind alocarea echitabilă a muncii domestice şi creşterii copiilor s-a dezvoltat, centrele de îngrijire zilnică sunt numeroase, educaţia şi socializarea timpurie sunt cu mult mai compatibile cu egalitatea sexuală, iar femeile se bucură de mai multe oportunităţi de accedere la puterea socială şi politică. Pentru un liberal, aceasta ar demonstra că activitatea heterosexuală nu este în mod necesar însoţită de exploatare, de transformarea în produs comercial şi de lipsa consimţământului informat.

v. Epilog

Poate că cea mai convigătoare poziţie asupra moralei sexuale este una bazată pe modelul libertarian modificat de maximele kantiene, dar care să acorde o atenţie deosebită sensibilităţii marxismului clasic faţă de coerciţia economică în definirea „exploatării” şi de preocupările feminismului faţă de semnele opresiunii masculine.

Această abordare poate răspunde unora dintre criticile enunţate mai devreme. Baza contractuală a interacţiunii sexuale reiese din acordul voluntar bazat pe aşteptările îndeplinirii nevoilor şi dorinţelor reciproce. Deşi sentimente importante de intimitate sunt puse în joc, iar acestea presupun vulnerabilităţi emoţionale speciale, aceasta nu dovedeşte că sexul nu este contractual, ci confirmă mai degraba faptul că adeseori cele mai importante acorduri pe care le încheiem sunt contractele sexuale. Mai mult decât

atât, deşi este adevărat că întâlnirile sexuale nu sunt de obicei atât de explicite precum înţelegerile de afaceri, noţiunea de aşteptare rezonabilă, bazată pe un context specific, ar trebui să ne ghideze. Această ghidare ar putea fi suplimentată de un principiu de precauţie : dacă există îndoială, nu supraestima ceea ce cealaltă parte a oferit şi caută o propunere mai adecvată dacă se poate.

Mai departe, în cazul acestei abordări, conceptele de „moralitate" şi „fericire" nu sunt coextensive. Am presupune că, dacă am desfăşura numai acţiuni care sunt acceptabile din punct de vedere moral, atunci ar exista o anumită fericire, dar ea nu ar fi garantată. Dobândirea fericirii este, printre altele, în relaţie cu o varietate de alte lucruri materiale şi fizice (ca de exemplu, sănătatea şi îndeplinirea anumitor nevoi biologice) pe care activităţile morale nu le asigură de la sine.

Dar mai sunt multe aspecte contestabile şi controversate. În primul rând, trebuie acceptat faptul că „exploatarea" nu este un concept autoexecutant. Conţinutul unor expresii precum „foloseşte-l pe celălalt ca pe un simplu instrument", transformă în mod ilegitim însuşiri constitutive ale *ego*-ului în marfă şi „obiectualizează-l pe celălalt" trebuie suplimentat cu o teorie politică şi socială mai generală. Criticii au dreptate să creadă că adepţii kantianismului utilizează prea des astfel de fraze drept incantaţii talismanice ale căror înţelesuri sunt evidente în mod intuitiv pentru toţi. Desigur, poziţia apărată aici consideră următoarele cazuri ca fiind exemplificatoare pentru exploatare : a te folosi de alternativele limitate, de situaţiile disperate şi de nevoile stringente ale celuilalt ; manipularea celuilalt înspre un consens prin folosirea unei inegalităţi de putere ; subminarea consensului voluntar şi informat al celuilalt prin viclenie sau variate forme de constrângere fizică sau economică. Însă chiar şi aceste explicaţii ale „exploatării" au nevoie de mai multe specificaţii. Dacă ei merg prea departe când explică aceste noţiuni, preponenţii acestei abordări se vor găsi în inconfortabila poziţie marxistă de a manevra ilegitim cele mai de jos contracte salariu-muncă, deoarece angajaţii au adesea alternative limitate şi ei muncesc în parte pentru a-şi acoperi nevoile primordiale, în timp ce angajatorii se bucură adesea de un avantaj în negocierea puterii.

Mai mult, când se argumentează că o parte s-a folosit de cealaltă, avocaţii acestei abordări trebuie să opereze fine distincţii între „convingerea justificată", „manipularea nejustificată" şi „constrângerea economică implicită". S-ar putea susţine că raportul dintre cele două părţi va fi întotdeauna inegal în ceea ce priveşte aptitudinile retorice, tehnica argumentativă şi charisma personală. Sunt aceste însuşiri sursa dominaţiei inerente şi a distorsiunii ideologice sau sunt pur şi simplu instrumentele legitime ale convingerii raţionale ? În acest fel, întrebările referitoare la morala sexuală duc la chestiuni mai generale privitoare la relaţiile sociale.

Referinţe

Aquino, Toma din : *On the Truth of the Catholic Faith*, V.J. Bourke (trad.) (New York : Doubleday, 1956), cartea a III-a, *Providence*, partea a II-a.

Augustin : „Of Holy Virginity" şi „On Marriage and Concupiscence", în *Fathers of the Church*, R. Deferrari (coord.) (New York : 1948-).

Belliotti, R.A. : „A philosophical analysis of sexual ethics”, în *Journal of Social Philosophy*, 10 (1979), pp. 8-11.
Engels, F. : *The Origin of the Family, Private Property, and the State* (New York : International Publishers, 1972).
Johnston, J. : *Lesbian Nation : The Feminist Solution* (New York : Simon and Schuster, 1974).
Luther, M. : „Letter to the Knights of the Teutonic Order”, în *Luther's Works*, J.J. Pelikan şi H.T. Lehmann (coord.) (St Louis : 1955).
MacKinnon, C.A. : *Feminism Unmodified : Discourses on Life and the Law* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1977).
Punzo, V.C. : *Reflective Naturalism* (New York : Macmillan, 1969).
Sacred Congregation for the doctrine of the Faith : *Declaration on Sexual Ethics* (Vatican City : 1975).
Scruton, R. : *Sexual Desire : A Moral Philosophy of the Erotic* (New York : Free Press, 1986).
Vannoy, R. : *Sex Without Love : A Philosophical Exploration* (Buffalo : Prometheus, 1980).

Bibliografie suplimentară

Baker, R. şi Elliston, F. (coord.) : *Philosophy and Sex* (Buffalo : Prometheus, 1984).
Cole, W.G. : *Sex in Christianity and Psychoanalysis* (New York : Oxford University Press, 1955).
Hunter, J.F.M. : *Thinking About Sex and Love : A Philosophical Inquiry* (New York : St Martin's Press, 1980).
Jaggar, A.M. : *Feminist Politics and Human Nature* (Totowa, NJ : Rowman and Littlefield, 1983).
Soble, A. (coord.) : *Philosophy of Sex* (Totowa, NJ : Rowman and Littlefield, 1980).

— 28 —

Relaţiile personale

Hugh Lafollette

i. Morala şi relaţiile personale : sunt ele în conflict ?

Morala şi relaţiile personale par să fie în conflict. Morala, aşa cum este concepută de obicei, presupune imparţialitate : trebuie să tratăm toate fiinţele umane în mod similar, în afara cazului în care există diferenţe generale şi morale relevante care justifică o diferenţiere a tratamentului. Un profesor trebuie să dea aceeaşi notă studenţilor cu performanţe egale ; notele diferite sunt justificate doar dacă există un motiv general şi relevant care să reflecte acea diferenţă. De exemplu, este legitim să dăm o notă mai bună unui student care a realizat o muncă superioară ; este nelegitim să-i dăm o notă mai bună pentru că studenta este drăguţă, poartă haine roz sau se numeşte „Judith".

Pe de altă parte, relaţiile personale sunt părtinitoare în profunzimea lor. Ne comportăm în mijlocul persoanelor cunoscute în moduri în care nu ne-am comporta în mijlocul unor necunoscuţi ; permitem persoanelor cunoscute să ne trateze în moduri în care nu le-am permite necunoscuţilor. Acordăm tratament preferenţial ; îl aşteptăm şi noi, la rândul nostru. De aici, conflictul. Cum poate fi acesta rezolvat ? Ar trebui să presupunem că morala este întotdeauna mai importantă ? Pot cerinţele relaţiilor personale să le înlocuiască pe cele ale moralei ? Sau există un mod prin care să se arate că acest conflict este mai mult aparent decât real ?

Strategia standard este aceea de a nega că ar exista un conflict, de a asuma faptul că parţialitatea aparentă a relaţiilor personale este uşor explicabilă prin intermediul principiilor morale imparţiale. Daţi-mi voie să explic acest lucru. Principiul consideraţiei egale a intereselor nu este unul moral subiectiv deoarece nu specifică exact modul în care o anumită persoană trebuie tratată. Este, mai degrabă, un principiu formal care cere să tratăm indivizii în acelaşi fel, în afară de cazul în care există un motiv general şi relevant care justifică tratamentul diferenţiat. Nu se specifică ce contează ca motiv general şi relevant, şi astfel nu se specifică cum ar trebui să fie trataţi indivizii.

Cei care urmăresc această ţintă vor susţine că motivul general şi relevant pentru care o tratez pe Eva (soţia mea) mai bine decât o tratez pe Phyllis (o necunoscută) este simplul

fapt că ea este soţia mea. Toţi soţii, prietenii, îndrăgostiţii etc. ar trebui să-şi trateze cunoscuţii şi pe cei dragi mai bine decât îi tratează pe alţii – în definitiv, ei au o relaţie personală şi relaţiile personale sunt, prin definiţie, părtinitoare. Regula morală care justifică părtinirea este imparţială : permite (cere ?) tuturor să trateze persoanele dragi mai bine decât o fac în cazul străinilor. Cerinţele moralei şi ale relaţiilor personale nu intră în conflict.

Are succes această strategie ? Relaţiile apropiate dintre persoane sunt o caracteristică generală, dar şi caracteristicile care ne diferenţiază trebuie să fie relevante din punct de vedere moral. Este oare aşa ? Nu este dificil să ne dăm seama de ce am putea crede că este aşa. Relaţiile apropiate promovează onestitatea, grija, loialitatea, conştiinţa de sine, răbdarea, empatia etc. Acestea sunt valori morale semnificative pentru oricine – valori care sunt cel mai bine promovate de relaţiile personale. Deci, din acest punct de vedere, principiile morale imparţiale dictează că trebuie să cultivăm relaţii personale. Din momentul în care acestea presupun părtinire, este absolut legitimă tratarea persoanelor cunoscute în mod preferenţial.

Acest răspuns este destul de convingător, deşi poate să nu fie în întregime adecvat în acest caz. Chiar dacă această manevră rezolvă tensiunea aparentă dintre morală şi interesul propriu la acest nivel, o problemă paralelă apare la un alt nivel. Consideraţiile precedente susţin faptul că este legitimă tratarea diferită a cunoscuţilor în raport cu a necunoscuţilor. Prin aceasta, ele sugerează că trebuie să ne tratăm cunoscuţii în acelaşi fel cu excepţia cazului în care există anumite motive relevante şi generale care justifică diferenţe în tratament. Oricum, noi considerăm că este legitim să tratăm diferiţi prieteni în mod diferit. Nu este deloc sigur faptul că putem oferi motive relevante şi generale care ar justifica această variaţie în tratament.

Poate ar trebui atunci să conchidem că cerinţa imparţialităţii subminează relaţiile personale aşa cum le înţelegem în prezent. Aceasta înseamnă că relaţiile pot fi preferenţiale doar în mod limitat având în vedere principiul consideraţiei egale acordate intereselor. După cum a afirmat Rachels (1989, p. 48) : „Dragostea universală este un ideal mai înalt decât loialitatea familială, iar obligaţiile din cadrul familiei pot fi complet înţelese doar ca ilustrări ale obligaţiilor faţă de semenii noştri”.

Este deci posibil ca oamenii să aibă îndatoriri speciale faţă de alţii, dar acestea ar fi mult mai limitate decât sunt în viziunea noastră de acum. Spre exemplu, putem hotărî că anumite persoane ar trebui să acorde tratament preferenţial copiilor, în acelaşi fel cum putem decide că persoane cu anumite roluri instituţionale (ofiţer de poliţie, judecător, medic, salvamar) ar trebui să acorde tratament preferenţial persoanelor aflate în grija lor directă. Aceste datorii specifice unor roluri sunt, în această privinţă, mai puternice decât obligaţiile impersonale generale. Medicul tău personal trebuie să aibă grijă de sănătatea ta într-un mod cu totul diferit decât ar fi obligat să o facă pentru mine. Datoria sa faţă de pacienţi prevalează nevoilor medicale ale necunoscuţilor.

În mod similar, putem explica de ce părinţii au responsabilităţi specifice faţă de copiii lor. Ei au roluri special repartizate care legitimează tratamentul lor preferenţial în anumite limite. Rachels crede că acest tratament nu trebuie să fie însă într-un asemenea grad de preferenţialitate încât ei să ignore justificabil nevoile celorlalţi copii mai puţin

favorizaţi. Rezultă de aici că acest conflict este rezolvat prin negarea faptului că relaţiile personale părtinitoare în mod fundamental sunt moral permisive, nu numai obligatorii. Am crezut că relaţiile personale, aşa cum le-am conceput, sunt compatibile cu morala, dar ne-am înşelat. Singurele relaţii personale legitime sunt cele care derivă din datoriile imparţiale şi nu au deci legătură cu apropierea dintre persoane în modul în care am conceput-o noi. Cerinţele moralei sunt întotdeauna superioare.

Probabil că mulţi cititori vor considera această viziune eronată şi indezirabilă. Până la un punct sunt şi eu de acord. În forma sa neprelucrată, viziunea este eronată. Eronată, dar nu fără sens deoarece are argumente importante pe care nu trebuie să le ignorăm. Imparţialitatea este vitală înţelegerii moralei, „ceva extrem de important, la care nu ar trebui să renunţăm prea uşor. Este utilă, de exemplu, în a explica de ce egoismul, rasismul şi sexismul sunt condamnabile din punct de vedere moral, iar dacă abandonăm această concepţie ne pierdem mijloacele cele mai naturale şi persuasive de combatere a acestor doctrine" (Rachels, 1989, p. 48).

Mai mult decât atât, chiar dacă este atractiv să poţi acorda atenţie celor de care îţi *pasă*, această atenţie pare cel puţin de o calitate îndoielnică şi probabil foarte nedreaptă de vreme ce atâţia oameni vor fi lipsiţi de ea, deşi nu din vina lor. Viaţa acestor oameni ar putea fi îmbunătăţită dacă atenţia noastră ar fi îndreptată şi către cei aflaţi în afara cercului de prieteni apropiaţi şi a membrilor familiei. De exemplu, pare nedrept că Sarah poate, în mod legitim, să-i cumpere copilului ei o jucărie scumpă sau să-i ofere soţului o masă bogată, în timp ce vecinii săi mor de foame. Norocul joacă un rol excesiv în determinarea destinului în viaţă. Morala ar trebui să încerce să diminueze, dacă nu chiar să eradicheze efectele indezirabile ale norocului.

În ciuda acestor aspecte, dacă suntem întru totul de acord cu sugestia lui Rachels, va trebui să înfruntăm câteva consecinţe nedorite. Nu este just ca prietenii să nu mai fie capabili să împărtăşească aceeaşi profunzime şi durată a relaţiilor pe care le au – chiar dacă este mai mult ca sigur că va fi aşa. De asemenea, însăşi posibilitatea existenţei relaţiilor personale este subminată. Din acest punct de vedere, părinţii ar trebui să aibă grijă de copiii lor deoarece acest lucru este cerut de regulile generale şi imparţiale ale moralei, şi nu din cauza faptului că îşi iubesc copiii. Argumentul similar în cazul prietenilor sau al soţilor. Am putea stabili în continuare relaţii cvasiapropiate, dar acestea ar fi fondate pe reguli morale generale, nu pe atracţie sau alegere personală.

Această perspectivă elimină câteva dintre beneficiile primare ale relaţiilor personale : de exemplu, faptul că ele ne susţin imaginea pozitivă despre noi înşine. Relaţiile apropiate sunt cele în care oamenii ne plac pentru ceea ce suntem, pentru caracterul nostru. Astfel, atunci când cineva te iubeşte, te face să ai o părere bună în legătură cu persoana ta ; acele persoane au ales să te iubească pentru ceea ce eşti tu.

Din punctul de vedere al lui Rachels însă unele persoane ar fi prietenii tăi pentru că aşa este prescris de unele reguli morale. Datoria de prieten ar fi la fel ca celelalte datorii specifice unor roluri. Credem că avocaţii ar trebui să lucreze pentru promovarea intereselor clienţilor lor, iar doctorii ar trebui să fie preocupaţi de nevoile medicale ale propriilor pacienţi – aceasta este datoria lor. În mod similar, părinţii ar trebui să aibă grijă de copiii lor, iar prietenii unul de celălalt în conformitate cu regulile morale generale.

Dar prietenii nu îşi doresc acest fel de grijă impersonală ; ei vor să fie iubiţi pentru ceea ce sunt. Loialitatea totală pentru o teorie morală imparţială pare să nu ia în calcul dragostea pe care oamenii şi-o doresc atât de mult.

Această problemă a determinat filosofi precum Bernard Williams, Susan Wolf şi Thomas Nagel să susţină că relaţiile personale şi morala se află inevitabil în conflict şi că, cel puţin în unele cazuri, morala pierde. Să presupunem, aşa cum spunea Williams, că doi oameni se află pe punctul de a se îneca şi că salvatorul poate salva doar pe unul dintre ei. Unul dintre aceşti oameni este soţia salvatorului. Ar trebui ca el să fie imparţial şi să decidă, de exemplu, prin aruncarea unei monede ? Nu, spune Williams, nu încape îndoială că el trebuie să-şi salveze soţia. El nu trebui să dezbată sau să-şi justifice decizia şi nici nu trebuie să apeleze la principiile morale imparţiale. De fapt, încercarea de a justifica acţiunea în acest fel ar fi total nepotrivită.

> Faptul că era vorba despre soţia sa este, cu siguranţă, o explicaţie care nu lasă loc comentariilor. Dar, de obicei, este implicat ceva mult mai ambiţios aici [în afirmaţia cuiva că acţiunea sa este justificată], şi anume ideea potrivit căreia principiile morale îi pot legitima preferinţa, ajungându-se astfel la concluzia că, în situaţii de acest gen, este cel puţin acceptabil (permisibil moral) să fie salvată viaţa soţiei... Dar această linie de argumentaţie implică prea multe întrebări : este posibil ca unii să fi sperat (de exemplu, soţia) că motivul său a fost doar faptul că era vorba despre soţia sa, nu faptul că era soţia sa şi că în situaţii de acest fel este permisibil să-ţi salvezi soţia. (Williams, 1981, p.18)

Atunci când este vorba despre relaţii personale profunde, este inadecvat să presupunem că toate acţiunile noastre trebuie să fie ghidate de standarde morale imparţiale. Standardele morale vor fi ocazional trecute în plan secundar de proiectele noastre personale – în special de angajamentele faţă de prieteni şi familie. Fără aceste relaţii sau proiecte, consideră Williams, „nu va exista destulă substanţă sau convingere pentru a determina omul să preţuiască viaţa” (1981, p. 18). Altfel spus, dacă dorim ca viaţa să îşi păstreze sensul, ea nu poate fi condusă de principii morale imparţiale.

ii. Influenţa reciprocă a moralei şi a relaţiilor personale

Se pare că am ajuns într-un impas. Ambele viziuni au ceva atractiv. În unele cazuri, când preocuparea morală pentru necunoscuţi se află în conflict cu preocuparea pentru cei pe care îi iubim, presupunem că preocuparea pentru cei apropiaţi ar trebui să prevaleze celeilalte. În plus, aceasta pare să fie în conflict cu principiul imparţialităţii, şi acest principiu se află în centrul înţelegerii noastre morale ; mai mult, este extrem de nedrept ca şansele de viaţă ale cuiva să fie afectate în mod semnificativ de norocul de a se fi născut într-o familie bogată. Acest conflict nu poate fi rezolvat în totalitate în cadrul acestui eseu sumar, dar daţi-mi voie să ofer următoarele sugestii.

Problema apare atunci când presupunem că cerinţele moralei şi relaţiile personale se află inevitabil în conflict. Ocazional, ele se pot afla într-adevăr în conflict ; ar trebui însă să ne concentrăm pe situaţiile importante în care ele se sprijină reciproc. Dacă am putea

identifica aceste situaţii, atunci am avea poate o idee despre cum să tratăm conflictele aparente (sau reale) dintre ele.

Iată două situaţii în care ele se sprijină : 1) Relaţiile personale apropiate ne oferă posibilitatea de a dezvolta o morală impersonală ; 2) Relaţiile apropiate se dezvoltă într-un cadru care acordă atenţie egală cerinţelor impersonale ale tuturor. Dacă acest lucru este adevărat, atunci tensiunile dintre cerinţele morale impersonale şi relaţiile personale apropiate vor continua să existe, dar ele vor fi mai uşor de rezolvat.

Relaţiile personale sunt materialul moralei. Unii teoreticieni etici au păreri diferite în legătură cu extinderea sferei preocupării noastre, dar toţi au fost de acord că morala cere să fie luate în calcul (sau chiar promovate) şi interesele celorlalţi. Dar cum putem învăţa să facem acest lucru ? Şi cum devenim motivaţi să facem acest lucru ?

Nu putem dezvolta nici cunoaşterea morală şi nici empatia crucială pentru o morală imparţială dacă nu cultivăm relaţii personale. O persoană neglijată de părinţi în copilărie, care nu a stabilit niciodată relaţii apropiate cu alţi oameni, nu va şti cum să promoveze interesele fie ale apropiaţilor, fie ale străinilor. Nimeni nu ştie să rezolve probleme de matematică sau să joace fotbal fără să cunoască disciplina sau jocul. În mod similar, nimeni nu va şti să arate preocupare pentru interesele celorlalţi dacă nu a avut relaţii apropiate cu alte persoane.

Să ne gândim la următoarea situaţie : presupunem că te afli lângă cineva care are o criza de epilepsie, dar că nu ai auzit niciodată de epilepsie, nemaivorbind să fi fost martorul unei crize. Sau putem presupune că eşti blocat într-un lift cu cineva care tocmai are un atac de cord, dar nu ştii că oamenii au inimi, şi nici că acestea pot să nu funcţioneze bine. Pe scurt, încearcă să-ţi imaginezi că eşti în una dintre aceste circumstanţe şi ai şapte ani. Nu ai face nimic. Sau dacă ai încerca, probabil că vei face mai mult rău decât bine ; succesul ar fi cu siguranţă un lucru total întâmplător.

Acelaşi lucru ar fi general valabil legat de eforturile de a promova interesele altora. Nu putem promova interesele pe care nu le putem identifica. Iar modul în care învăţăm să identificăm interesele celorlalţi este prin intermediul interacţiunii cu ceilalţi. Cei mai mulţi dintre noi învăţăm să discernem nevoile celorlalţi în cadrul familiei : părinţii noştri aveau grijă de noi atunci când ne răneam ; ei râdeau cu noi atunci când eram fericiţi. În cele din urmă, ajungem să ştim când *ei* sunt fericiţi sau nu şi ulterior învăţăm să fim preocupaţi de aceste lucruri.

Dar, fără acea experienţă, nu numai că nu am avea cunoştinţele necesare pentru a promova interesele celorlalţi, dar nici nu am avea această înclinaţie. Chiar dacă avem probabil unele înclinaţii biologice în acest sens, acestea nu s-ar dezvolta adecvat dacă nimănui nu i-a păsat de noi şi nouă nu ne-a păsat de nimeni. Dacă nu suntem motivaţi să promovăm interesele familiei noastre sau ale prietenilor, cum am putea să fim motivaţi să promovăm interesele unui necunoscut ?

Pe de altă parte, dacă dezvoltăm empatia în rândul prietenilor noştri, vom fi înclinaţi să o aplicăm şi celorlalţi. Devenim atât de viu conştienţi de nevoile aproapelui încât dorim să-l ajutăm chiar dacă este dificil să facem acest lucru. Dar cum empatia este de cele mai multe ori nespecifică, vom fi înclinaţi să „simţim” durerea şi a celor cunoscuţi ca şi a celor necunoscuţi. După ce am simţit această durere, este mult mai probabil să facem ceva în acest sens.

Aceasta nu înseamnă că cei care dezvoltă relaţii apropiate ajung întotdeauna să arate compasiune faţă de ceilalţi, deşi se întâmplă de multe ori aşa. Eu cred că o persoană trebuie să fie implicată în relaţii personale pentru a fi motivată să fie morală sau pentru a şti să fie morală. Altfel spus, oamenii nu pot fi drepţi sau morali în vid ; ei pot deveni drepţi doar într-un mediu în care relaţiile personale contează.

În mod corespunzător, relaţiile între persoane amorale sunt riscante. Cunoscuţii trebuie să fie oneşti unii cu alţii ; lipsa de onestitate va distruge baza relaţiei. Oamenii nu pot fi atât de oneşti precum ar trebui să fie dacă sunt absorbiţi într-o subcultură construită pe necinste şi prefăcătorie. Necinstea, ca toate trăsăturile, nu este ceva care poate fi pornit sau oprit. Dacă o persoană este necinstită cu un număr mare de alte persoane la locul de muncă, acea persoană va fi înclinată să procedeze la fel şi acasă.

În mod similar, relaţiile apropiate sunt posibile doar atât timp cât părţile au încredere una în alta. Dar încrederea nu poate supravieţui şi nici nu se poate dezvolta într-un mediu caracterizat de neîncredere şi ură. De asemenea, nu poţi fi complet onest cu cineva dacă nu ai încredere în acea persoană. Neîncrederea dăunează onestităţii.

Pe scurt, posibilitatea unor relaţii personale reale este limitată, dacă nu chiar eliminată într-un mediu imoral. Dacă oamenii nu sunt interesaţi de bunăstarea altor oameni – dacă ei sunt amorali sau imorali – atunci când intră aparent într-o relaţie personală o vor face pentru câştigul lor personal ; aceste relaţii nu vor fi personale în sens relevant. De vreme ce ei nu sunt deloc înclinaţi să acorde atenţie nevoile legitime ale altor oameni, ei nu le vor recunoaşte nici în cazul persoanelor care le sunt prieteni.

În consecinţă, relaţiile personale şi morala nu sunt în conflict aşa cum au susţinut mulţi filosofi. Mai degrabă, ele se sprijină reciproc. Experienţa şi implicarea în relaţii apropiate vor intensifica interesul şi simpatia pentru situaţia dificilă a celorlalţi. Preocuparea faţă de situaţia dificilă a unor necunoscuţi va ajuta la dezvoltarea trăsăturilor necesare în relaţiile personale apropiate.

Date fiind aceste observaţii, devine clar faptul că trebuie să căutăm o viziune hibridă care să rezolve conflictul între morală şi relaţii personale. Am argumentat 1) că doar cei care au experienţa unor relaţii apropiate pot avea cunoaşterea şi motivaţia necesare conştientizării unei morale imparţiale şi 2) că relaţiile apropiate se pot dezvolta doar în cadrul unei societăţi care recunoaşte interesele tuturor membrilor săi. În consecinţă, aceste două aspecte trebuie să fie parte a unei imagini morale mai ample.

Probabil că acea imagine poate fi schiţată astfel : dacă morala imparţială ar cere un tratament imparţial pentru toţi, atunci nu am putea dezvolta cunoaşterea sau motivaţia care ne dau posibilitatea de a acţiona moral. Deci, imparţialitatea nu poate pretinde acest lucru. Ea trebuie să permită cel puţin câteva relaţii personale – relaţii în cadrul cărora oamenii pot acorda un tratament preferenţial cunoscuţilor în mod justificat. În caz contrar, ea se autosubminează.

Cât de preferenţial poate fi acest tratament ? Suficient de preferenţial pentru a permite oamenilor să dezvolte relaţii apropiate veritabile. Ce înseamnă mai precis acest lucru ? Nu ştiu. Este evident însă că acest lucru nu justifică astfel tratamentul preferenţial nelimitat acordat apropiaţilor noştri. Lipsa de imparţialitate care nesocoteşte regulat necunoscuţii în timp ce acumulează beneficii superficiale în rândul apropiaţilor nu este justificată. Până la acest punct, poziţia lui Rachels se susţine.

Este evident că unele conflicte vor apărea, dar când se va întâmpla acest lucru, se va desfăşura în acelaşi mod în care apare orice conflict moral : îndatoririle faţă de doi prieteni pot intra în conflict aşa cum pot intra în conflict îndatoririle faţă de doi necunoscuţi. Dar aceste conflicte nu indică faptul că morala este imposibilă ; ele doar arată că este dificil de pus în practică. Dar ştiam deja acest lucru.

Referinţe

Nagel, T. : *Mortal Questions* (Cambridge : Cambridge University Press, 1979).
Nagel, T. : *The View from Nowhere* (Oxford : Oxford University Press, 1986).
Rachels, J. : „Morality, parents, and children”, în *Person to Person*, G. Graham şi H. LaFollette (coord.) (Philadelphia : Temple University Press, 1989).
Williams, B. : „Persons, character, and morality”, în *Moral Luck* (Cambridge : Cambridge University Press, 1981).
Wolf, S. : „Moral saints”, în *Journal of Philosophy*, 69 (1982), pp. 419-439.
Wolf, S. : „Above and below and line of duty”, în *Philosophical Topics*, 14, (1986), pp. 131-148.

— 29 —
Egalitate, discriminare şi tratament preferenţial

Bernard R. Boxill

i. Introducere

Bazându-se pe decizia Curţii Supreme de Justiţie a Statelor Unite din 1954 împotriva şcolilor care practicau segregaţia şi pe revoluţia drepturilor civile care i-a urmat, mulţi oameni au considerat la sfârşitul secolului XX că fair-play-ul american a câştigat definitiv în faţa rasismului şi a prejudecăţilor. Prin urmare, acei oameni au fost dezamăgiţi când, la mai mult de treizeci de ani după acea decizie istorică, un val de incidente rasiste majore a cuprins universităţile americane. Erau conştienţi de faptul că rasismul a persistat, erau întristaţi, dar nu surprinşi să audă că incidente comparabile sau chiar mai rele s-au petrecut în zonele rurale din Sudul îndepărtat. Însă aceste incidente au avut loc în Nord, mai precis în bastioane ale Iluminismului şi liberalismului, precum Universităţile din Massachussetts, Michigan, Wisconsin, Darthmouth, Stanford şi Yale. Ce a cauzat această întoarcere în trecut?

În opinia unora, vina aparţine tratamentului preferenţial. De exemplu, în lucrarea *Commentary*, Charles Murray a afirmat că tratamentul preferenţial promovează rasismul deoarece maximalizează credinţa că persoanele de culoare angajate pentru o slujbă sau acceptate la o universitate sunt mai puţin capabile decât albii de lângă ele; autorul a atras atenţia şi asupra faptului că incidentele rasiale reprezentau doar o „mică parte din ceea ce se va întâmpla în anii următori".

Cei care promovează tratamentul preferenţial au replicat că, deşi acesta poate provoca animozitate de scurtă durată, pe termen lung va duce la o societate armonioasă din punct de vedere rasial şi sexual. Mulţi afirmă şi că este justificat deoarece ajută la compensarea celor care fost afectaţi în mod negativ de practici şi atitudini rasiste şi sexiste. Acest eseu reprezintă o încercare de evaluare a acestor afirmaţii.

Aşa cum sugerează precedentul paragraf, există două tipuri de argumente pentru tratamentul preferenţial. Primul este unul care se referă la viitor, justificând tratamentul preferenţial prin prisma presupuselor sale consecinţe pozitive. Cel de-al doilea argument este orientat către trecut şi justifică tratamentul preferenţial prin prisma compensării

oferite pentru traumele suferite în trecut. În această secţiune voi descrie succint argumentele amintite şi principiul egalitarist pe care ele se bazează. Voi începe cu argumentul care face referire la trecut.

Versiunea cea mai plauzibilă a argumentului menţionat anterior se bazează pe principiul egalităţii de şanse. Ideea de bază a acestui principiu este aceea că poziţiile într-o societate ar trebui să fie distribuite pe baza unei competiţii corecte între indivizi. Trebuie analizate două aspecte pentru a înţelege pe deplin acea idee. Primul este acela că poziţiile trebuie acordate indivizilor în raport cu abilităţile şi calităţile care îi caracterizează astfel încât aceştia să fie capabili să îndeplinească funcţiile caracteristice fiecărei poziţii ce trebuie ocupate. Astfel, este necesar ca indivizii să fie evaluaţi pentru anumite poziţii în virtutea calificărilor ce îi recomandă pentru ocuparea acestora. Cel de-al doilea aspect se referă la faptul că indivizii ar trebui să aibă şanse similare pentru a îndeplini calificările necesare poziţiilor dorite. La nivelul minim, acest lucru înseamnă că şcolile primare şi gimnaziale oferă tuturor aceleaşi avantaje indiferent dacă sunt săraci sau bogaţi, negri sau albi, bărbaţi sau femei, cu sau fără disabilităţi.

Majoritatea societăţilor încalcă ambele aspecte ale principiului egalităţii de şanse. De exemplu, în majoritatea societăţilor, unii oameni au un statut inferior deoarece au disabilităţi sau sunt în vârstă, femei sau membri ai unei minorităţi rasiale. În majoritatea societăţilor aceste încălcări ale primei părţi a principiului şanselor egale sunt completate de încălcări ale celei de-a doua părţi a principiului menţionat. Şcolile pentru bogaţi sunt, în medie, mai bune decât şcolile pentru săraci, şcolile pentru albi sunt mai bune decât cele pentru negri, fetele cu abilităţi sunt îndepărtate de carierele în arhitectură, inginerie sau fizică, iar persoanele cu disabilităţi sunt mai mult sau mai puţin ignorate.

Cei care promovează argumentul compensării daunelor din trecut prin intermediul tratamentului preferenţial susţin că încălcările principiului egalităţii de şanse sunt extrem de nedrepte, iar cei care au fost afectaţi de aceste încălcări merită o compensare. În particular, ei argumentează în favoarea faptului că tratamentul preferenţial este justificat prin prisma unui mijloc convenabil de compensare a celor care au fost sistematic lipsiţi de egalitate de şanse din cauza unor caracteristici vizibile, precum culoarea pielii sau sexul.

Cei care promovează argumentul tratamentului preferenţial bazându-se pe consecinţele viitoare consideră că acesta va înlesni atât egalizarea şanselor prin intermediul eliminării stereotipurilor rasiale şi sexuale, cât şi prin producerea unor consecinţe mai adânci şi mai importante din punct de vedere egalitarist.

Dacă ne-am fi bazat exclusiv pe principiul oportunităţii de şanse pentru a distribui poziţiile, ar fi fost mult mai probabil să îi plasăm pe cei cu mai multe abilităţi în poziţiile cele mai dezirabile. În timp ce aceste poziţii implică, de obicei, o muncă mai satisfăcătoare la nivel intrinsec decât cea implicată de alte poziţii, practica ar fi reprezentată de urmărirea interesului celor cu abilităţi mai multe pentru a avea o muncă satisfăcătoare şi nu de urmărirea intereselor celor cu mai puţine abilităţi. Mai mult, datorită faptului că poziţiile dorite mai mult sunt plătite mai bine decât poziţiile mai puţin dezirabile, folosirea principiului egalităţii de şanse pentru distribuirea poziţiilor ar avantaja interesele financiare ale celor care beneficiază de mai multe abilităţi în detrimentul celor cu abilităţi reduse.

În general, distribuirea poziţiilor pe baza exclusivă a egalităţii de şanse ar tinde să acorde o mai mare importanţă satisfacerii intereselor celor cu abilităţi mai multe decât celor cu abilităţi puţine. Acest aspect încalcă principiul considerării egale a intereselor care interzice acordarea interesului unei persoane o greutate mai mare sau mai mică în raport cu interesele altei persoane. Acest principiu nu presupune o egalitate factuală între indivizi, de exemplu, egalitatea în ceea ce priveşte inteligenţa, raţionalitatea sau personalitatea morală. În consecinţă, nu este contrazis de faptul că unii beneficiază de mai multe abilităţi decât alţii şi nu trebuie retras datorită acestui aspect. Este un principiu moral fundamental care afirmă că oricare ar fi diferenţele dintre oameni, trebuie acordată o importanţă egală intereselor lor.

Principiul considerării egale a intereselor reprezintă baza morală a egalităţii de şanse. Acesta are un loc limitat în cadrul teoriilor egalitariste deoarece ajută la implementarea principiului oportunităţii de şanse egale. Deşi pare să acorde o mai mare importanţă intereselor persoanelor cu abilităţi sporite, principiul tinde să aşeze oamenii cu abilităţi crescute în poziţiile în care ei pot să îşi maximalizeze potenţialul abilităţilor şi să servească cel mai bine interesele tuturor. Această apărare a principiului egalităţii de şanse este doar parţială. Deşi justifică o preocupare în a realiza o corespondenţă între abilităţi şi poziţia ocupată, ea nu justifică veniturile mai mari care însoţesc poziţiile dezirabile. Susţinătorii pieţei afirmă deseori că asemenea venituri sunt necesare pentru a încuraja persoanele cu mai multe abilităţi să obţină calificările necesare dobândirii poziţiilor dorite mai mult. Acest argument nu este însă foarte convingător datorită faptului că acele poziţii sunt de obicei cele mai satisfăcătoare din societate.

Cei care promovează argumentul referitor la viitor pentru susţinerea tratamentului preferenţial consideră că acesta va conduce la stabilirea principiului considerării egale a intereselor ca element adiţional la egalizarea şanselor. Majoritatea societăţilor nu reuşesc implementarea nici unuia dintre cele două principii. Refuză egalitatea de şanse pentru unii indivizi şi sunt interesate mult mai puţin de urmărirea interesului acelor indivizi decât de urmărirea satisfacerii unor interese similare în cazul altora. De exemplu, interesul celor în vârstă de a găsi slujbe plătite este tratat ca fiind inferior interesului similar al persoanelor tinere şi, pentru acest motiv, le este deseori refuzată angajarea chiar dacă sunt mai bine pregătiţi. Interesele persoanelor cu disabilităţi sunt şi mai des ignorate, prin încălcările celei de-a doua părţi a principiului egalităţii de şanse, decât sunt cele ale femeilor şi membrilor minorităţilor rasiale. Celor din urmă nu li se acordă şansele de a căpăta aceleaşi calificări pentru poziţiile dorite, în comparaţie cu cei care aparţin grupului rasial dominant. Dacă persoanele care promovează tratamentul preferenţial au dreptate prin acest argument, acest tip de tratament va aboli încălcările principiului egalităţii de şanse şi va ajuta la crearea unei societăţi în care este acordată o consideraţie egală intereselor fiecărui individ.

Am analizat până în prezent principalele două argumente aduse în favoarea tratamentului preferenţial şi principiilor egalitariste care se presupune că stau la baza celor dintâi. Trebuie să observăm însă cum funcţionează în detaliu şi dacă ele pot rezista criticilor. Le voi examina prin prisma aplicării tratamentului preferenţial pentru femei şi persoanele de culoare, dar pot fi aplicate şi în alte cazuri în care tratamentul preferenţial pare justificat.

În secţiunea ii voi analiza argumentul orientat către trecut, iar în secţiunea iii pe cel orientat către viitor.

ii. Argumentul orientat către trecut

Poate cea mai des întâlnită obiecţie ridicată împotriva tratamentului preferenţial este aceea că diferenţierile făcute între rase şi sexe sunt nesemnificative. În special în Statele Unite ale Americii, criticii aduc mereu în discuţie ceea ce Justice Harlan afirma : „Constituţia noastră nu ţine cont de culoarea pielii…”. Ceea ce Justice Harlan dorea să spună era că legea supremă americană interzice negarea drepturilor şi privilegiilor unui cetăţean în funcţie de culoarea pe care o are sau de rasa căreia îi aparţine. Criticii argumentează în favoarea faptului că principiul ignorării culorii regăsit în afirmaţia lui Justice Harlan face apel la, ca şi principiul ignorării sexului, şi derivă din principiul egalităţii de şanse dacă nu ignorăm faptul că cetăţenii au dreptul de a fi evaluaţi pentru poziţiile dorite doar pe baza calificărilor pe care le au pentru aceste poziţii, iar culoarea pielii sau sexul nu reprezintă calificări pentru o poziţie. Dacă au dreptate, tratamentul preferenţial încalcă principiul egalităţii şanselor deoarece încalcă principiile ignorării culorii şi sexului unei persoane.

Tratamentul preferenţial pare a încălca prima parte a principiului egalităţii de şanse. Poate, de exemplu, cere unei şcoli de drept să respingă un bărbat alb şi să accepte o femeie sau o persoană de culoare neagră care, după majoritatea standardelor, pare mai puţin calificată. Dar nu trebuie uitată cea de-a doua parte a principiului egalităţii de şanse conform căreia fiecare persoană trebuie să deţină posibilităţi egale de a obţine calificări. Doar dacă este satisfăcut acest aspect, competiţia pentru locuri va fi corectă. În cazul anterior expus, această a doua parte a principiului egalităţii de şanse este foarte probabil să nu fie respectată. Albii merg, în medie, la şcoli mai bune decât negrii, societatea susţinând un sistem complex de aşteptări şi stereotipuri de care beneficiază cei dintâi în detrimentul oamenilor de culoare şi al femeilor. Aşadar, tratamentul preferenţial nu trebuie să facă acea competiţie pentru locurile şi poziţiile dezirabile incorectă. Din contră, prin oferirea de compensaţii femeilor şi negrilor datorită faptului că le-a fost refuzată egalitatea de şanse în ceea ce priveşte obţinerea de calificări, competiţia trebuie să devină corectă.

În America, obiecţia este deseori ridicată în sensul în care persoanele de culoare merită sau nu compensare pentru discriminarea suferită ; acelaşi lucru ar trebui să se întâmple cu italienii, evreii, irlandezii, sârbii, croaţii, asiaticii şi, practic, fiecare grup etnic din America din moment ce fiecare dintre acestea a suferit discriminări. Din moment ce societatea nu poate acoperi toate aceste compensaţii necesare, nu are nici un motiv să acopere compensaţiile pentru persoanele de culoare neagră.

Nu găsesc nici un merit acestei obiecţii. În America, cel puţin, discriminarea negrilor a fost mult mai puternică din punct de vedere istoric decât cea a altor grupuri rasiale sau etnice. Mai mult, în timp ce diferitele grupuri etnice europene erau discriminate în mod evident, acestea au profitat de pe urma discriminărilor mai severe asupra negrilor căci, în timp ce europenii emigrau în America pentru a-şi găsi de lucru, negrii erau refuzaţi

datorită rasei lor. Astfel, afirmaţia conform căreia multe alte grupuri etnice în afară de negrii au fost discriminate nu poate fi susţinută de argumente. Dacă societatea poate acoperi doar câteva cereri de compensaţie, ar trebui să le acopere pe cele mai stringente, iar negrii par a le avea pe acestea.

Acest argument poate fi completat în urma analizei diferitelor segmente ale populaţiei de culoare neagră, în special a clasei de subzistenţă. Clasa de subzistenţă de culoare neagră este caracterizată de rate alarmante şi nemaiîntâlnite de şomaj, dependenţă socială, graviditate adolescentină, copii în afara căsniciilor, familii conduse de femei, consum de droguri şi criminalitate violentă. Dar majoritatea persoanelor de culoare neagră nu fac parte din clasa de subzistenţă. În particular, mulţi, dacă nu majoritatea, dintre negrii care beneficiază de tratament preferenţial îşi au originea în clasa de mijloc. Pentru a fi acceptat în mod preferenţial la Drept sau la Medicină, un negru sau o femeie trebuie ca în prealabil să fi absolvit un colegiu bun, să fi obţinut note bune, iar acest lucru conferă celor din clasa de mijloc sau superioară un avantaj evident în faţa celor din clasa inferioară din punct de vedere socioeconomic. Acest fapt a ridicat multe semne de întrebare.

Unii critici au afirmat că beneficiarii tipici ai tratamentului preferenţial nu au motive reale pentru compensaţie. Au afirmat că negrii şi femeile din clasele mijlocie şi superioară nu sunt afectaţi de atitudini rasiste şi sexiste. Datorită victoriilor repurtate de drepturile civile, majoritatea formelor de discriminare rasială şi sexuală este ilegală, iar potenţialii discriminatori vor fi precauţi în ceea ce priveşte actele de discriminare împotriva negrilor şi femeilor care au educaţia şi resursele financiare necesare să îi facă să plătească pentru ilegalităţile comise. Acest lucru nu înseamnă însă că negrii şi femeile din clasa mijlocie nu sunt victimele atitudinilor rasiste şi sexiste. Aceste atitudini nu susţin doar discriminarea. Aşa cum menţionam anterior, ele susţin un sistem elaborat de aşteptări şi stereotipuri care reduce în mod subtil, dar definitiv, şansele femeilor şi negrilor de a deţine calificări pentru poziţiile dorite.

O obiecţie ceva mai serioasă, derivată din aspectele legate de originile în clasa mijlocie a beneficiarilor tratamentului preferenţial, este aceea că tratamentul preferenţial nu oferă compensaţii celor care au mai mare nevoie de acest lucru. Obiecţia în sine poate fi uşor înlăturată. Atât timp cât tratamentul preferenţial îi compensează pe cei care merită să fie compensaţi, faptul că nu îi compensează pe cei care merită cel mai mult această compensare nu reprezintă un argument împotriva sa. Obiecţia ridică totuşi o problemă serioasă dacă societatea nu este capabilă să îi compenseze pe toţi cei care merită. În acest caz, programele de tratament preferenţial de care beneficiază, în mare parte, negrii şi femeile din clasa mijlocie pot face loc programelor care îi compensează pe cei care au mai mare nevoie de acest lucru. Pe lângă clasa de subzistenţă, principalii candidaţi sunt „muncitorii săraci". S-a afirmat de curând, în discuţiile aprinse despre clasa de subzistenţă, că societatea a uitat de „muncitorii săraci". Şcolile la care copiii acestora învaţă pot fi puţin mai bune decât cele ale copiilor negri care provin din clasa de subzistenţă. Dacă se întâmplă acest lucru, actualele programe de tratament preferenţial sunt nedrepte deoarece ele compensează dezavantajele provocate de rasă şi sex, dar tind să ignore dezavantajele clasei, discriminează bărbaţii albi care provin din clasa „muncitorilor

săraci” în favoarea negrilor şi femeilor din clasele medie şi superioară, ale căror oportunităţi sunt deja mai mari.

Din fericire, negrii, femeile şi „muncitorii săraci” nu trebuie să dezbată între ei cine merită cea mai mare compensare. Deşi, probabil, fiecare dintre aceste grupuri a profitat în urma discriminării împotriva celorlalte două, tratamentul preferenţial nu impune o compensare a unui grup în defavoarea celorlalte. În mod convenţional, poate să compenseze toate cele trei grupuri în defavoarea bărbaţilor albi din clasa de mijloc. Membrii acesteia au profitat de discriminarea membrilor celorlalte grupuri, dar nu au fost supuşi unei discriminări sistematice.

Există dificultăţi serioase în a echivala tratamentul preferenţial prin intermediul compensării. Până în prezent, deoarece beneficiarilor le-au fost refuzate şanse egale, aceştia merită compensare. Însă nu este clar ce fel de compensare trebuie acordată. Poate acest lucru este simplu pentru încălcările specifice primei părţi a principiului egalităţii de şanse. Dacă o firmă refuză acordarea unei slujbe unei femei datorită sexului ei, aceasta merită respectiva slujbă drept compensare oricând devine disponibilă, chiar dacă în acel moment alţii sunt mai bine calificaţi. În ceea ce priveşte încălcările celei de-a doua părţi a principiului egalităţii de şanse este mai dificil de determinat ce fel de compensare trebuie acordată celor care au fost discriminaţi. În mod particular, este evident faptul că ceea ce trebuie făcut este acordarea locurilor şi poziţiilor dezirabile.

Vom considera această dificultate ca fiind aplicabilă beneficiarilor tratamentului preferenţial din clasa de mijloc. În acest caz, răspunsul oferit acestei probleme este că, dacă nu ar fi existat atât discriminarea sexuală şi rasială, cât şi stereotipurile, negrii şi femeile din clasa de mijloc care beneficiază de pe urma tratamentului preferenţial pentru locurile şi poziţiile dezirabile ar fi fost cei mai bine pregătiţi candidaţi pentru aceste locuri şi poziţii. Din păcate, trebuie menţinută obiecţia conform căreia dacă nu ar fi existat o istorie a discriminării rasiale şi sexuale şi a stereotipurilor, negrii şi femeile din clasa de mijloc care sunt beneficiarii tratamentului preferenţial nu ar exista şi, cu siguranţă, nu ar fi fost cele mai pregătite persoane pentru ocuparea acelor poziţii.

Ceea ce este afirmat în cadrul acestei obiecţii nu poate fi formulat în termenii câştigului. Discriminarea rasială şi sexuală, împreună cu stereotipurile au modificat radical imaginea societăţii. Dacă nu ar fi existat aceste aspecte, nu ar fi existat nici predecesorii negrilor şi femeilor din clasa de mijloc care primesc tratament preferenţial, ceea ce implică faptul că negrii şi femeile din clasa de mijloc care primesc tratament preferenţial nu ar fi existat. Dar obiecţia poate fi irelevantă. Propunerea nu este de a ne imagina o lume fără o istorie a discriminării rasiale şi sexuale sau fără stereotipuri, ci de a ne proiecta o lume fără discriminare rasială şi sexuală, fără stereotipuri în cadrul actualei generaţii. Într-o asemenea lume, majoritatea negrilor şi femeilor din clasa de mijloc care beneficiază de pe urma tratamentului preferenţial ar exista cu siguranţă, iar argumentul este acela că ei ar trebui să fie cei mai calificaţi pentru locurile şi poziţiile pe care le primesc în lumea actuală datorită tratamentului preferenţial.

Din păcate, acest lucru nu va fi suficient. În lumea alternativă pe care ne-o imaginăm, majoritatea negrilor şi femeilor provenind din clasa de mijloc care beneficiază de tratament preferenţial va fi mai bine calificată decât este în lumea reală deoarece nu

trebuie să facă faţă vreunei discriminări rasiale şi sexuale sau stereotipurilor. Aceasta nu înseamnă că vor fi cel mai bine pregătiţi pentru locurile şi poziţiile pe care le ocupă datorită tratamentului preferenţial. Actualul program de tratament preferenţial are scopuri orientate către viitor. El încearcă înlăturarea stereotipurilor rasiale şi sexuale prin apropierea zilei în care rasele şi sexele vor fi reprezentate în poziţiile dorite direct proporţional cu numărul lor. Acest scop poate să nu fie în acord cu politica beneficiului : doar persoanele care sunt cele mai calificate pentru locurile şi poziţiile pe care le deţin nu au de înfruntat discriminări rasiale, sexuale şi stereotipuri.

Se poate considera că această dificultate apare în momentul în care presupunem că rasele şi sexele au aceleaşi abilităţi. Datorită acestei presupuneri se poate concluziona că, într-o lume fără discriminare rasială sau sexuală, rasele şi sexele vor fi reprezentate în cadrul poziţiilor dorite direct proporţional cu numărul acestora, iar negrii şi femeile care beneficiază de tratament preferenţial pentru ocuparea locurilor şi poziţiilor dorite vor fi cei mai calificaţi pentru ocuparea acestor poziţii în absenţa discriminării rasiale şi sexuale. Ambele inferenţe ignoră complicaţiile produse de clase. Trebuie analizate prima dată complicaţiile care se aplică raselor. Negrii din clasa de mijloc reprezintă o proporţie mult mai mică din întreaga populaţie de culoare decât procentul reprezentat de populaţia albă aparţinând clasei de mijloc din numărul total al populaţiei. Cei care concurează pentru poziţiile dorite în societate sunt aleşi în mod copleşitor din clasa de mijloc. Mulţi dintre cei aflaţi în clasa inferioară socioeconomic sunt excluşi datorită educaţiei relativ precare. Prin urmare, chiar dacă rasele au aceleaşi abilităţi şi nu există discriminări, numărul negrilor din poziţiile dorite va fi încă şi mai mic decât al celor care beneficiază de programele de tratament preferenţial.

O versiune mai atenuată, dar semnificativă, a acestei dificultăţi se aplică argumentelor care vizează femeile. Din moment ce femeile reprezintă jumătate din clasa de mijloc şi jumătate din populaţie, se poate argumenta în favoarea faptului că de tratamentul preferenţial beneficiază femeile care au cele mai bune calificări pentru poziţiile cu care sunt răsplătite, în absenţa discriminărilor sexuale. Aceasta nu înseamnă că merită tratament preferenţial. Apelul la o lume fără discriminări sexuale şi stereotipuri este justificat, pe cât posibil, de compensarea oferită oamenilor pentru a se ajunge la nivelul pe care aceştia l-ar avea într-o lume fără nedreptăţi. Discriminarea sexuală nu reprezintă unica nedreptate. O nedreptate este şi aceea că în general copiii săraci sunt mai prost educaţi decât copiii bogaţi. Nici în absenţa acelei nedreptăţi nu este clar dacă femeile din clasa de mijloc care beneficiază de tratament preferenţial în ocuparea poziţiilor dorite sunt cele mai calificate pentru acele poziţii.

Consider că scopurile tratamentului preferenţial depăşesc justificările bazate pe istoria sa. Actualele programe de tratament preferenţial cu scopurile lor viitoare nu pot fi justificate doar pe baza evenimentelor precedente în virtutea cărora pentru încălcările principiului egalităţii de şanse.

iii. Argumentul orientat către viitor

Aşa cum discutam anterior, scopurile tratamentului preferenţial sunt de a face posibilă egalitatea de şanse şi, nu în ultimul rând, de a determina societatea să acorde o consideraţie egală intereselor membrilor săi. Un caz plauzibil poate fi ilustrativ pentru situaţia în care tratamentul preferenţial ajută la crearea egalităţii de şanse. Să presupunem, de exemplu, că tradiţiile şi cultura conduc membrii unei societăţi la concluzia că femeile nu pot fi ingineri. Din moment ce ingineria este o profesie bine plătită şi multe femei au abilitatea de a excela în acest domeniu, tratamentul preferenţial pentru încurajarea femeilor de a deveni ingineri poate ajuta la destrămarea stereotipurilor şi la egalizarea şanselor.

Aceste posibile consecinţe ale tratamentului preferenţial nu sunt îndeajuns pentru a-l justifica dacă, aşa cum obiectează anumiţi critici, se încalcă drepturile bărbaţilor albi de a fi evaluaţi pentru un anumit loc de muncă doar pe baza calificărilor pe care le deţin. Această obiecţie derivă din principiile ignorării culorii şi sexului, care, la rândul lor, provin din principiul egalităţii şanselor. Dacă ne asumăm faptul că nici o calificare pentru anumite poziţii sociale nu presupune culoarea sau sexul, vom observa însă că există scoruri la testele de aptitudini şi diplome ale universităţilor care diferă. Consider că principiile ignorării culorii şi sexului trebuie moderate. Premisa fundamentală în cadrul argumentului meu este aceea că aplicarea principiului egalităţii de şanse trebuie să servească considerării egale a interesului.

Să presupunem că un stat înfiinţează o facultate de medicină, dar majoritatea absolvenţilor va dori să lucreze în oraşe, astfel încât oamenii din mediul rural nu vor avea acces la îngrijire medicală adecvată. Să presupunem, de asemenea, că este mai probabil ca acei candidaţi pentru facultate care provin din mediul rural să profeseze medicina în zonele rurale, după absolvire. Dacă statul acordă o considerare egală interesului oamenilor din mediul rural şi urban în ceea ce priveşte asistenţa medicală, poate fi îndreptăţită cererea adresată facultăţii respective ca originile rurale să fie considerate un criteriu pentru admitere. Acest lucru ar putea însemna faptul că unii candidaţi din zonele urbane nu vor fi acceptaţi la şcoala medicală la care, fără acea ultimă condiţie, ar fi fost admişi. Nu văd însă cum ar putea reprezenta aceasta o încălcare a drepturilor candidaţilor deoarece facultăţile de medicină nu au fost înfiinţate pentru a crea medici, ci pentru a oferi servicii medicale comunităţilor.

Un exemplu similar demonstrează cum rasa poate reprezenta un criteriu pentru admiterea la facultăţile de medicină. Să presupunem că negrii din ghetouri nu beneficiază de asistenţă medicală adecvată deoarece mulţi doctori decid să nu profeseze în acele zone. Să presupunem că medicii negri vor opta să-şi practice meseria, după absolvire, în ghetourile negrilor. Ca şi în cazul precedent, dacă statul decide să acorde greutate egală intereselor persoanelor de culoare neagră şi albă în primirea de asistenţă medicală, poate fi cu uşurinţă justificată cererea ca facultăţile de medicină să introducă culoarea pielii drept criteriu pentru admitere.

Criticii obiectează că există uneori o probabilitate mai mare ca medicii albi să profeseze în ghetouri în comparaţie cu cei de culoare. Deşi ceea ce afirmă ei nu poate fi pus la îndoială, acest lucru nu invalidează cazul în care rasa este luată drept criteriu

pentru admiterea la facultăţile de medicină. Practic, toate politicile care alocă locuri şi poziţii trebuie să se bazeze pe generalizări despre care toată lumea ştie că nu sunt adevărate în anumite cazuri particulare. De exemplu, nici o persoană rezonabilă nu sugerează că universităţile ar trebui să îşi abandoneze procesul de alocare a unui număr de locuri pe baza rezultatelor testelor de aptitudine, deşi aceste scoruri nu prezic în mod infailibil succesul şi eşecul pe durata studiilor universitare.

Implicaţiile acestei discuţii se referă la faptul că ceea ce contează drept calificare pentru o poziţie este determinat în ultimă măsură de principiul considerării egale a interesului. În particular, calificările pentru o anumită poziţie reprezintă calităţile şi abilităţile de care o persoană are nevoie pentru a îndeplini adecvat funcţiile care derivă din ocuparea poziţiei respective şi, astfel, să permită societăţii să acorde greutate egală interesului fiecăruia. Astfel percepute, culoarea şi sexul pot reprezenta calificări cerute pentru ocuparea poziţiei. Deşi acest lucru înseamnă că principiile ignorării culorii şi sexului nu sunt întotdeauna acceptabile, principiul egalităţii şanselor nu este atacat. Oamenii au dreptul să fie evaluaţi pentru ocuparea poziţiilor strict pe baza calificărilor pe care le deţin pentru aceste poziţii. Ceea ce se neagă este faptul că tratamentul preferenţial încalcă cu necesitate aceste drepturi ale bărbaţilor albi.

Deşi tratamentul preferenţial nu trebuie să încalce drepturile cuiva, argumentul orientat către viitor este vulnerabil la alte tipuri de obiecţii. În particular, lucrul acesta depinde de observaţiile factuale ale consecinţelor tratamentului preferenţial. Scepticii nu sunt de acord cu aceste observaţii. Ei afirmă, de exemplu, că tratamentul preferenţial puternic încurajează credinţa că femeile şi negrii nu pot concura împotriva bărbaţilor albi fără ajutor. Acesta a fost principalul argument al criticii aduse de Charles Murray tratamentului preferenţial, opinie citată la începutul acestui eseu. Însă chiar dacă scepticii se înşeală şi tratamentul preferenţial este justificabil doar pe baza argumentului orientat către viitor, consideraţiile bazate pe trecut rămân semnificative. Oamenii au interesul de a şti că beneficiază de poziţii morale egale. În momentul în care, cum este cazul Statelor Unite ale Americii, o societate a exclus în mod sistematic membrii unei minorităţi rasiale din comunitatea morală şi politică şi le-au negat atât teoretic, cât şi practic poziţiile morale egale, ea nu le recunoaşte egalitatea doar prin acordarea de privilegii, chiar dacă acestea sunt generoase. Trebuie să admită că ei beneficiază de aceste privilegii din cauza tratamentului aplicat în trecut. În asemenea cazuri, programele bazate pe tratament preferenţial sunt foarte importante pentru crearea unei societăţi egalitariste.

Referinţe

Harlan: Comentariile lui Justice Harlan pot fi găsite în: Bell Jr., D.A. (coord.): *Civil Rights: Leading Cases* (Boston: Little, Brown and Co., 1980). Vezi Plessy *vs* Ferguson, 1986.

Murray, C.: „The coming of custodial democracy”, în *Commentary*, 86 (1988), pp. 20-26.

Bibliografie suplimentară

i. *Cărţi*

Boxill, B.R. : *Blacks and Social Justice* (Totowa, NJ : Rowman and Allenheld, 1984).
Clark, K. : *Dark Ghetto* (New York : Harper and Row, 1965).
Fishkin, J.S. : *Justice, Equal Opportunity, and the Family* (New Haven : Yale University Press, 1983).
Fullinwider, R.K. : *The Reverse Discrimination Controversy* (Totowa, NJ : Rowman and Littlefield, 1980).
Goldman, A.H. : *Justice and Reverse Discrimination* (Princeton : Princeton University Press, 1979).
Singer, P. : *Practical Ethics* (Cambridge : Cambridge University Press, 1979).
Wilson, W.J. : *The Truly Disadvantaged* (Chicago : University of Chicago Press, 1988).

ii. *Articole*

Blackstone, W. : „Reverse discrimination and compensatory justice”, în *Social Theory and Practice*, 3 (1975), pp. 258-271.
Boxill, B.R. : „The morality of reparations”, în *Social Theory and Practice*, 2 (1972), pp. 113-124.
Boxill, B.R. : „The morality of preferential hiring”, în *Philosophy and Public Affairs*, 7 (1978), pp. 246-268.
McGary Jr., H. : „Justice and reparations”, în *Philosophical Forum*, 9 (1977-1978), pp. 250-263.
McGary Jr., H., : „Reparations, self-respect and public policy”, în *Ethical Theories and Social Issues*, David Goldberg (coord.) (New York : Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1989).
Nagel, T. : „Equal treatment and compensatory discrimination”, în *Philosophy and Public Affairs*, 2 (1973), pp. 348-363.
Wasserstrom, R.A. : „Racism, sexism, and preferential treatment : an approach to the topics”, în *UCLA Law Review*, 24 (1977), pp. 581-622.
Wasserstrom, R.A. : „The university and the case for preferential treatment”, în *American Philosophical Quarterly*, 13 (1976), pp. 165-170.

— 30 —

Animalele

Lori Gruen

i. Introducere

Peste cinci miliarde de animale sunt măcelărite anual în Statele Unite ale Americii pentru a satisface nevoia alimentară de carne. Cei mai mulţi pui, porci şi viţei crescuţi pentru carne nu văd niciodată lumina zilei. Aceste animale sunt crescute în spaţii atât înguste încât se pot mişca doar cu greutate. Se estimează că, în întreaga lume, 200 de milioane de animale sunt supuse anual unor experimente de laborator, multe dintre acestea provocând durere şi disconfort animalelor şi neaducând absolut nici un beneficiu fiinţelor umane. În Statele Unite ale Americii, aproximativ 250 de milioane de animale sălbatice sunt împuşcate şi ucise anual. Peste 650 de specii de animale ameninţate sunt în pericol de dispariţie până la sfârşitul secolului. Aceste realităţi au determinat regândirea relaţiei noastre cu animalele.

Condiţiile în care sunt ţinute animalele şi modul în care ele sunt folosite de către fermieri, cercetători, blănari, agenţi comerciali şi alţii par a nu lua în calcul faptul că animalele sunt creaturi vii, înzestrate cu sentimente. Cartea din 1975 scrisă de Peter Singer, *Animal Liberation*, a pus sub semnul întrebării ideea conform căreia putem folosi animalele după cum credem de cuviinţă şi a pus bazele unei „noi etici a tratamentului animalelor”. Cartea a construit, de asemenea, fundamentele morale ale unei mişcări promiţătoare şi vizibile de eliberare a animalelor. În acelaşi timp, i-a determinat pe filosofi să analizeze statutul moral al animalelor. Dezbaterea care a urmat a condus la un acord general asupra faptului că animalele nu sunt roboţi, ci pot suferi, şi sunt demne de consideraţie morală. Misiunea de a dovedi acest lucru a trecut de la cei care doresc să protejeze animalele în sarcina celor care cred că animalele nu contează. Aceştia sunt acum obligaţi să îşi apere poziţia în faţa ideii general acceptate, care arată că cel puţin suferinţa gratuită şi moartea animalelor nu sunt acceptabile din punct de vedere moral.

Au existat câteva încercări de apărare a acestei poziţii. În cartea sa *The Case for Animal Experimentation*, filosoful canadian Michael A. Fox a încercat să demonstreze că animalele nu sunt membre ale comunităţii morale şi, în consecinţă, oamenii nu au nici o obligaţie morală faţă de ele. El a susţinut că „o comunitate morală este un grup social format din fiinţe autonome care interacţionează şi în cadrul căruia conceptele şi preceptele

morale pot evolua şi pot fi înţelese. Această comunitate este şi un grup social, în care există recunoaşterea reciprocă a autonomiei şi a persoanei” (1986a, p. 50). În opinia lui Fox, autonomă este acea persoană conştientă de sine, aptă să utilizeze concepte complexe şi un limbaj sofisticat şi capabilă să planifice, să aleagă şi să-şi asume responsabilitatea pentru acţiunile sale. Membrii comunităţii morale sunt consideraţi superiori din punct de vedere moral. Deoarece animalele nu îşi conduc viaţa în mod conştient, ele nu pot fi considerate membre ale comunităţii morale. Autorul conchide că „membrii cu drepturi depline ai comunităţii morale pot folosi specii cu mai puţină valoare, cărora le lipsesc unele sau toate aceste trăsături, ca mijloace pentru îndeplinirea scopurilor, pentru simplul motiv că ei nu au nici o obligaţie să acţioneze altfel” (1986a, p. 88).

Identificarea uneia sau a mai multor caracteristici care diferenţiază animalele de oameni a fost o temă constantă a discuţiilor legate de relaţia noastră cu animalele. În tradiţia creştină, cel mai important criteriu este sufletul ; contează doar fiinţele care au suflet. Când acest argument a devenit inacceptabil, accentul a fost pus pe alte diferenţe „măsurabile”, precum folosirea uneltelor sau mărimea creierului, însă nici acestea nu s-au dovedit prea folositoare în menţinerea distincţiei dorite. Criteriile pe care s-a bazat Fox, şi anume folosirea limbajului articulat şi autonomia, sunt folosite mai frecvent.

Unii filosofi, şi mai ales Donald Davidson, în cartea *Inquiries into Truth and Interpretation* şi R.G. Frey, în lucrarea *Interests and Rigths*, au susţinut că fiinţele pot gândi doar dacă înţeleg limbajul unei alte fiinţe. Din acest punct de vedere, limbajul este în mod necesar legat de atitudini volitive, precum „dorinţe, credinţe şi intenţii”. O fiinţă nu poate fi făcută fericită sau nu poate fi dezamăgită fără ajutorul limbajului. Acceptând faptul că abilitatea unei fiinţe de a conceptualiza şi de a fi, astfel, conştientă de rolul său în orientarea propriei vieţi, poate, într-adevăr, acorda acelei fiinţe un statut moral diferit, excluderea dorită a tuturor animalelor pe baza presupusei lipse a acestor abilităţi eşuează. Ar fi lipsit de sens să considerăm că un leu este responsabil moral pentru moartea unei antilope. Din câte ştim, leii nu sunt fiinţe care deliberează asupra moralei unui astfel de comportament. Totuşi, în mod asemănător, un bebeluş nu poate fi făcut responsabil pentru distrugerea unei structuri originale, iar un copil nu poate fi învinuit pentru împuşcarea accidentală a surorii sale. Animalele nu sunt agenţi morali. Deşi pot avea la îndemână mai multe alegeri, acestea nu implică valori şi, prin urmare, nu sunt decizii etice. Bebeluşii, copiii de vârstă mică, persoanele cu deficienţe mintale, cei în comă, bolnavii de Alzheimer ş.a.m.d. sunt, de asemenea, incapabili de a lua decizii de ordin moral. În accepţiunea lui Fox, toate aceste fiinţe nu pot fi considerate membre ale comunităţii morale. În consecinţă, în conformitate cu logica sa, animalele nu sunt singurele fiinţe pe care comunitatea morală le poate folosi după cum doreşte ; „subdezvoltaţii mintal” sunt, de asemenea, ţintă legitimă.

Admiţând această problemă, Fox încearcă să includă toţi oamenii, indiferent de capacităţi, în comunitatea morală protectoare, argumentând că oricine ar putea fi în locul lor. Dacă m-aş fi născut cu deficienţe mintale, nu aş dori să fiu tratat ca şi cum suferinţa mea nu contează. Astfel, „caritatea, bunăvoinţa, omenia şi prudenţa cer” includerea în comunitatea morală a „fiinţelor umane subdezvoltate sau prezentând deficienţe mintale”

(Fox, 1986a, pp. 61-63). S-ar putea argumenta totuşi că nu ne putem imagina ce înseamnă să fii autist, la fel cum nu ne putem imagina ce înseamnă să fii furnicar. Simplul fapt că aparţin aceleiaşi specii nu mă ajută să privesc lucrurile din perspectiva altei fiinţe umane, mai ales a uneia care suferă de o disabilitate gravă. Conştiinţa mea de sine nu îmi oferă în mod necesar sensibilitate faţă de persoanele cu deficienţe mintale, la fel cum nu am şi nu pot cultiva o asemenea sensibilitate faţă de animale. Decizia lui Fox de a include prima categorie, dar de a o exclude pe cea de-a doua, este arbitrară.

Admiţând acest lucru, ca şi alte greşeli din opera sa, Fox şi-a schimbat părerile în mod radical (Fox, 1986b ; 1987). La mai puţin de un an de la apariţia cărţii, Fox a negat ideea principală a acesteia, declarând : „Am ajuns, în cele din urmă, să cred că obligaţiile morale de bază în a evita să facem rău altor oameni trebuie extinse şi asupra animalelor. Şi, de vreme ce nu văd nici o justificare pentru beneficiul obţinut din răul provocat altor fiinţe umane, am dedus că ar fi la fel de greşit să beneficiem de pe urma suferinţei animalelor". Totuşi, s-ar putea trage şi o altă concluzie după recunoaşterea faptului că nu poate fi găsită o bază morală pentru a face distincţii în cadrul speciei umane, excluzând animalele. Acest punct de vedere este susţinut de R.G. Frey. Acesta recunoaşte că animalele şi persoanele cu deficienţe mintale au dreptul la consideraţie morală şi le include în comunitatea morală, deoarece sunt fiinţe care pot suferi. Totuşi, el crede că vieţile lor nu sunt la fel de valoroase ca cele ale adulţilor normali, care sunt fiinţe autonome. Deoarece Frey îşi întemeiază argumentul pe valoarea vieţii şi presupune că viaţa unui adult normal este mai valoroasă decât cea a unui animal sau a unei persoane cu deficienţe, el conchide că animalele nu pot fi preferate în mod invariabil persoanelor cu deficienţe mintale. El afirmă că „singura cale de a justifica acest lucru ar fi invocarea unui principiu care, întotdeauna, indiferent de circumstanţe, acordă vieţii umane o valoare mai mare decât vieţii animalelor. Nu cunosc un astfel de principiu" (Frey, 1988, p. 197).

Alţii au încercat să argumenteze că apartenenţa la o specie constituie un criteriu suficient. Animalele nu sunt fiinţe etice, aşadar, nu trebuie să le acordăm consideraţie morală. Ei susţin că această idee nu poate fi respinsă prin apelul la persoanele cu deficienţe mintale deoarece acestea sunt fiinţe umane, iar obligaţiile noastre faţă de ele derivă din însăşi natura umană. Avocat al utilizării limitate atât a animalelor, cât şi a persoanelor din această categorie, Frey oferă un răspuns convingător tuturor celor care susţin ideea supremaţiei umane. „Nu pot înţelege de ce apartenenţa la o specie este un criteriu suficient pentru a susţine că avem o relaţie morală specială cu semenii noştri… Cum este posibil să ai o relaţie morală specială cu ceilalţi oameni doar prin simplul fapt de a te fi născut ? " (Frey, 1980, p. 199)

Poziţia lui Frey îşi are deficienţele sale. Putem pune la îndoială afirmaţia lui Frey conform căreia viaţa adulţilor umani normali este mai valoroasă decât cea a adulţilor normali aparţinând altor specii. Totuşi, spre deosebire de încercările de a susţine respingerea totală a ideii că animalele contează, poziţia mereu în evoluţie a lui Frey a beneficiat enorm de pe urma argumentelor celor care apără drepturile animalelor. Vom prezenta aceste argumente în cele ce urmează. Deşi există numeroase argumente, mă voi axa aici pe două dintre cele mai comune poziţii etice : argumentul drepturilor şi

utilitarismul. Voi indica unele dintre problemele cu care se confruntă aceste puncte de vedere şi voi încerca să clarific unele aspecte care sunt în mod frecvent greşit înţelese. Voi propune apoi o abordare mai puţin comună a temei, sugerând direcţii viitoare de cercetare.

ii. Drepturile

Ideea că animalele au dreptul la consideraţie morală este adesea rezumată în sintagma „drepturile animalelor". Atât ziariştii, cât şi activiştii folosesc acest slogan pentru a se referi la o gamă largă de poziţii. Deşi poate părea o expresie inspirată, menită să atragă atenţia asupra suferinţei animalelor, similar felului în care a acţionat acum câteva decenii sintagma „drepturile femeilor", „drepturile animalelor" se referă de fapt la o poziţie filosofică distinctă. Ideea că animalele au drepturi a fost susţinută cu deosebită elocvenţă de către Tom Regan în cartea *The Case for Animal Rights*.

Iată sinteza raţionamentului lui Regan : au drepturi doar fiinţele care au o valoare inerentă. Valoarea inerentă este valoarea pe care indivizii o au indiferent de bunătatea lor sau de cât de folositori sunt pentru ceilalţi. Drepturile sunt acele principii care protejează această valoare. Au valoare inerentă doar fiinţele conştiente de existenţa lor, capabile de credinţe şi dorinţe, capabile de deliberare, care pot concepe viitorul şi îşi pot fixa scopuri. Regan consideră că toate mamiferele în vârstă de cel puţin un an şi normale din punct de vedere mintal intră în această categorie. Astfel, ele au valoare inerentă, în concluzie, având şi drepturi.

Drepturile pe care aceste fiinţe le au sunt morale şi nu legale. Drepturile legale sunt produse ale legilor şi pot varia de la o societate la alta (vezi capitolul 22, „Drepturile"). Spre deosebire de acestea, drepturile morale aparţin tuturor fiinţelor de acest fel, indiferent de culoare, naţionalitate, sex şi, după cum susţine Regan, indiferent de specie. Atunci când vorbim despre drepturile animalelor, nu vorbim despre dreptul unei vaci de a vota, despre dreptul unui porc de Guineea la un proces corect sau despre dreptul unei pisici la libertate religioasă (acestea fiind trei exemple de drepturi legale de care adulţii se bucură în Statele Unite ale Americii), ci despre dreptul unui animal de a fi tratat cu respectul cuvenit unui individ care posedă o valoare inerentă.

Din punctul de vedere al lui Regan, valoarea inerentă nu diferă în funcţie de persoane. Ea nu poate fi câştigată prin acţiuni virtuoase şi nu poate fi pierdută prin fapte rele. Florence Nightingale şi Adolf Hitler au o valoare inerentă egală numai în virtutea faptului că sunt fiinţe. Valoarea inerentă nu creşte şi nu se diminuează în funcţie de gusturi, popularitate sau privilegii.

Această poziţie este egalitaristă şi respectă valoarea individului, dar nu oferă nici un principiu pentru a delibera în cazul în care valorile se află în conflict. Să luăm următorul exemplu menţionat de Regan : „Imaginaţi-vă cinci supravieţuitori într-o barcă de salvare. Barca are o capacitate de doar patru persoane. Toţi au aproximativ aceeaşi greutate şi ar ocupa cam acelaşi spaţiu. Patru dintre cei cinci sunt fiinţe umane adulte, normale. Cel de-al cincilea este un câine. Unul dintre ei trebuie aruncat peste bord sau toţi vor pieri.

Cine va fi cel aruncat?" (Regan 1983, p. 285). Regan susţine că trebuie aruncat peste bord câinele deoarece, spune el, „nici o persoană rezonabilă nu ar nega că moartea oricăruia dintre cei patru oameni ar fi, la prima vedere, o pierdere mai mare şi deci un rău mai mare. Pe scurt, moartea câinelui, deşi un rău, nu este comparabilă cu răul reprezentat de moartea oricăruia dintre oameni. A-l arunca pe oricare dintre oameni peste bord ar însemna un rău mult mai mare cauzat acestuia decât răul cauzat câinelui, dacă animalul ar fi fost aruncat peste bord". Regan merge şi mai departe şi sugerează că raţionamentul ar fi corect, chiar dacă alegerea ar trebui să fie făcută între patru oameni şi orice număr de câini. El consideră că, „lăsând la o parte cazurile speciale, drepturile animalelor încă implică faptul că milioane de câini ar trebui aruncaţi peste bord pentru a salva patru oameni" (1983, pp. 324-325).

Regan susţine că uciderea unei fiinţe umane este un rău mai mare decât uciderea unui câine, indiferent cine este câinele sau omul. Este adevărat că oamenii pot aspira către anumite lucruri (ca, de exemplu, găsirea unui leac pentru SIDA sau reducerea efectului de seră), iar animalele nu, dar nu este evident faptul că valoarea acestor aspiraţii joacă un rol semnificativ din punct de vedere moral în determinarea severităţii răului cauzat prin moarte. De exemplu, dacă sunt aruncat peste bord înainte să scriu piesa de teatru pe care visez să o scriu sau dacă un câine este ucis înainte să mai alerge o dată de-a lungul râului, dorinţele noastre, ale amândurora, sunt zădărnicite în aceeaşi măsură. Tot ceea ce se poate spune este că eu am suferit un rău mai mare deoarece scrierea unei piese este mai importantă decât alergatul de-a lungul râului. Dar ordinea importanţei nu este aceeaşi şi pentru câine. Dorinţa unei persoane de a-şi îndeplini scopurile este, probabil, la fel de mare şi în cazul câinelui, chiar dacă scopurile sunt foarte diferite. După cum afirma Dale Jamieson, „moartea este cel mai mare egalizator... Negru sau alb, bărbat sau femeie, sărac sau bogat, om sau animal, moartea ne reduce pe toţi la nimic" (1985).

Viziunea lui Regan asupra drepturilor are unele deficienţe. Este o viziune care îl lasă pe individ paralizat atunci când trebuie să facă o alegere dificilă sau îl forţează să accepte contradicţia că toţi suntem egali, dar, în unele cazuri, unii sunt mai egali ca alţii. Punctul lui de vedere încearcă să conserve valoarea individului dincolo de orice consideraţie asupra meritelor acestuia. Totuşi, în încercarea de a minimaliza impactul îndemnurilor de promovare „a celui mai mare bine", Regan eşuează în a oferi un set de norme de acţiune.

iii. Utilitarismul

Utilitarismul nu se concentrează pe valoarea egală a tuturor fiinţelor şi deci nu ne lasă paralizaţi în faţa alegerilor în situaţii de conflict. Utilitarismul este totuşi o poziţie egalitaristă. Adepţii acestei poziţii susţin că, în orice situaţie, interesele egale ale tuturor fiinţelor afectate de o acţiune trebuie considerate în acelaşi mod. Aici, egalitatea nu înseamnă tratamentul egal al indivizilor *per se*, ci considerarea egală a capacităţilor lor de a trăi experienţe, cea mai importantă dintre acestea fiind capacitatea de a suferi (vezi capitolul 20, „Utilitatea şi binele").

Părintele fondator al utilitarismului, Jeremy Bentham, scria la sfârşitul secolului al XVIII-lea :

> Ar putea veni o zi când animalele vor obţine acele drepturi care le-au fost refuzate de tiranie. Aşa cum au descoperit deja francezii, culoarea pielii nu este un motiv suficient de bun pentru a abandona o persoană, fără posibilitate de scăpare, în mâinile unui despot. Poate va veni o zi în care se va recunoaşte că numărul de picioare, pilozitatea pielii sau terminaţia osului sacrum nu sunt motive suficient de bune pentru a abandona o fiinţă în voia aceluiaşi destin. Prin ce altceva am putea identifica linia de netrecut ? Să fie vorba despre raţiune sau poate despre limbaj ? Dar un cal adult sau un câine sunt mai raţionali şi mai comunicativi decât un bebeluş în vârstă de o zi, de o săptămână sau chiar de o lună. Presupunând că nu ar fi aşa, cu ce ne-ar ajuta acest lucru ? Întrebarea nu este dacă animalele pot raţiona sau pot vorbi, ci dacă pot suferi. (*Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, capitolul 17, notă de subsol)

Ca şi în cazul teoriei drepturilor animalelor, poziţia utilitaristă nu acceptă influenţarea judecăţilor morale de către atitudini arbitrare şi prejudecăţi. Toate interesele similare au aceeaşi importanţă, indiferent de culoarea, sexul sau specia celui implicat. După cum afirma Peter Singer : „Dacă o fiinţă suferă, nu există nici o justificare morală pentru a nu lua în considerare acea suferinţă. Indiferent de natura acelei fiinţe, principiul egalităţii cere ca suferinţa ei să fie tratată în acelaşi fel cu orice suferinţă similară şi, pe cât ne permite comparaţia, cu a oricărei alte fiinţe” (1979, p. 50).

Poziţia utilitaristă este extrem de eficientă în situaţiile care implică luarea unei decizii care va cauza durere sau va produce plăcere. Dacă un tiran te obligă să alegi între a-ţi pălmui mama şi a-i scoate un ochi unei pisici, utilitaristul va alege prima variantă deoarece aduce o suferinţă mai mică, toate celelalte fiind egale. Trebuie menţionat aici că principiul minimalizării durerii şi maximalizării plăcerii nu se aplică numai în cazul suferinţei fizice, ci şi în cazul durerii sau plăcerii psihologice, deşi acestea sunt mai greu de cuantificat. Utilitariştii întâmpină însă probleme atunci când este vorba despre situaţii care implică uciderea. Să ne întoarcem la exemplul lui Regan şi să îl analizăm din perspectivă utilitaristă.

Pentru un utilitarist, exemplul cu barca de salvare devine extrem de complex. Deoarece deciziile trebuie să fie bazate pe o gamă întreagă de considerente, vom clarifica mai întâi exemplul. Aruncarea oricăruia dintre pasageri peste bord va avea efecte asupra unor persoane care nu sunt prezente acolo, cum ar fi prietenii sau familia. Din moment ce un utilitarist trebuie să ia în considerare durerea sau suferinţa tuturor celor afectaţi, vom presupune aici că toţi supravieţuitorii i-au pierdut pe toţi cei dragi în catastrofa care i-a adus şi pe ei în situaţia de naufragiaţi. Astfel, singura fiinţă afectată va fi cea aruncată peste bord. Vom presupune şi că cel aruncat va fi ucis înainte printr-o injecţie şi că moartea sa va fi lipsită de durere. Agonia nici unuia nu va fi mai lungă sau mai dureroasă decât a altuia.

Răspunsul devine acum foarte simplu pentru utilitaristul clasic. Fiinţa aruncată peste bord este cea care este cel mai puţin fericită la momentul respectiv şi care nu va fi probabil niciodată prea fericită. De vreme ce câinii nu au nevoie de prea multe pentru a fi fericiţi, aceasta înseamnă că unul dintre oameni va fi cel aruncat peste bord. Ceea ce

contează în luarea acestei decizii nu este specia celor capabili să contribuie la fericirea generală a universului moral, ci cantitatea cu care ei contribuie. În acest caz, plăcerea totală existentă în univers va trebui să fie redusă prin eliminarea unuia dintre pasagerii bărcii de salvare. Pentru a minimaliza această pierdere a cantităţii de fericire, va trebui eliminată fiinţa care va avea probabil viaţa cea mai puţin fericită.

Pentru cei mai mulţi oameni, fie ei şi utilitarişti, această decizie este greu de accceptat. Într-adevăr, acest tip de analiză a dat naştere unor teorii ca cele susţinute de Regan. În schimb, Singer pledează pentru o versiune mai sofisticată a utilitarismului care să conducă la o decizie mai „digerabilă" decât cea de mai sus. Singer susţine că fiinţele umane conştiente de sine şi raţionale au capacitatea de a avea o preferinţă specifică pentru existenţa continuă. Uciderea celor din barca de salvare ar intra în conflict direct cu această preferinţă.

Nu este clar dacă şi câinii au această preferinţă, deşi ei pot avea alte preferinţe care ar presupune existenţa continuă pentru a putea fi satisfăcute. Concluzia la care ar ajunge un utilitarist „luminat" ar fi similară celei a lui Regan, deşi motivele sunt foarte diferite.

Acest acord în ceea ce priveşte practica nu este rar. Atât susţinătorii drepturilor animalelor, cât şi adepţii utilitarismului nu vor consuma carne, dar motivele lor pentru a face acest lucru sunt diferite. Primii vor fi vegetarieni (şi vor evita, poate, orice produs de natură animală, inclusiv laptele şi ouăle), deoarece folosirea animalelor în acest fel nu este în concordanţă cu tratarea lor ca fiinţe cu valoare inerentă. Pentru un apărător al drepturilor animalelor, a folosi un animal ca mijloc în atingerea unui scop, în acest caz ca mâncare pentru cină, reprezintă o violare a dreptului acelei fiinţe de a fi tratată cu respect. Un utilitarist nu va mânca produse de origine animală atât timp cât procesul de creştere a acestor animale implică o cantitate mare de suferinţă din partea lor. Dacă animalele vor avea o viaţă fericită, naturală şi lipsită de stres, iar moartea le va fi provocată fără durere, atunci este posibil ca utilitariştii să accepte se le folosească drept hrană.

În cazul folosirii animalelor pentru experimente de laborator, concluziile diferă iarăşi mai mult în teorie decât în practică. Din punctul de vedere al lui Regan, ideea drepturile animalelor este una, în mod categoric, aboliţionistă… Acest lucru este valabil şi atunci când animalele sunt folosite în experimente triviale, duplicitare, lipsite de necesitate sau sens, dar şi atunci când studiile realizate conţin promisiuni reale ale unor beneficii pentru om… Cel mai bun lucru pe care îl putem face atunci când este vorba despre folosirea animalelor în ştiinţă este să nu le folosim (1985, p. 24). Poziţia lui Singer este foarte diferită. El nu poate pleda pentru aboliţionsim în teorie deoarece în circumstanţe extreme, răspunsurile radicale nu mai funcţionează… dacă un singur experiment ar putea conduce la vindecarea unei boli răspândite, acel experiment ar fi justificat. Dar în viaţa reală, beneficiile sunt mult, mult mai îndepărtate şi adesea inexistente… un experiment nu este acceptabil decât în cazul în care este suficient de important pentru a justifica folosirea unei fiinţe umane retardate (1975, pp. 77-78).

Singer nu susţine că fiinţele umane retardate ar trebui folosite în experimente, deşi unii l-au acuzat de acest lucru. Ceea ce el încearcă să demonstreze aici este că ar fi greşit să decidem să facem experimente pe animale şi nu pe oameni cu abilităţi similare de a-şi înţelege situaţia numai pe baza faptului că animalele sunt o specie diferită. Această

favorizare a unei specii a fost numită „speciism" şi este inclusă în aceeaşi categorie cu rasismul şi sexismul.

Pe măsură ce eliberarea animalelor a crescut în popularitate, discriminarea bazată pe specie a devenit sinonimă cu bigotismul. Aceasta este o simplificare periculoasă. Discriminarea nu este întotdeauna nedreaptă ; de fapt, în unele cazuri, este crucială. După cum sublinia Mary Midgley (1983, p. 98)… nu este niciodată adevărat că trebuie să cunoşti mai întâi rasa cuiva pentru a şti cum să tratezi aceea persoană… Dar în cazul animalelor, să cunoşti specia căruia îi aparţine este absolut esenţial. Diferenţa dintre un african şi un cimpanzeu nu este aceeaşi cu diferenţa dintre un african şi un eschimos. Le facem un mare deserviciu animalelor dacă, incluzându-le în sfera noastră de preocupări morale, nu acordăm importanţă diferenţelor numeroase şi minunate care ne deosebesc, unele dintre acestea fiind relevante în raţionamentele de natură morală.

iv. Simpatia

Regan şi Singer susţin că este inacceptabil să acordăm o importanţă mai mare intereselor membrilor propriei specii. Ei afirmă că animalele şi oamenii împărtăşesc aceleaşi caracteristici morale relevante care le conferă aceleaşi drepturi de bază. La acest nivel, poziţia nu este problematică. Dar animalele nu sunt doar animale – ele sunt căţelul Lassie sau pisica familiei, vulturi pleşuvi sau iepuraşi, şerpi sau sconcşi. În mod similar, oamenii nu sunt doar oameni – ei sunt prieteni şi persoane iubite, familie sau duşmani. Legăturile de rudenie sau apropierea sunt elemente foarte importante atunci când ne gândim la aproape toate aspectele vieţii cotidiene. Negarea influenţei acestui factor asupra deciizilor pe care le luăm, în favoarea vreunei realităţi abstracte, poate fi considerată ideală, dar probabil nu este posibilă pentru cei mai mulţi dintre muritori atunci când sunt puşi în faţa unor alegeri complexe. (Vezi în comparaţie capitolul 28, „Relaţiile personale".)

Acest accent pus pe abstractizare nu este unic în teoretizările morale. Şi alţi filosofi înaintea lui Regan şi Singer au suţinut că, pentru a fi etică, o decizie trebuie să depăşească preferinţele proprii şi subiectivitatea. S-a spus că etica trebuie să fie universală, iar universalitatea poate fi obţinută doar prin raţionamente abstracte. (Vezi capitolul 40, „Prescriptivismul universal".) Dacă recunoaştem valoarea unei fiinţe, atunci trebuie să recunoaştem valoarea tuturor fiinţelor. După cum afirmă Regan : „Ştim că miliarde şi miliarde de animale intră în categoria fiinţelor pe care am explicitat-o mai sus şi au deci valoare inerentă, aşa cum avem şi noi. Şi, de vreme ce pentru a ajunge la cea mai bună teorie a datoriilor noastre faţă de semeni trebuie să ne recunoaştem valoarea inerentă în calitate de indivizi, raţiunea – şi nu sentimentul sau emoţia –, raţiunea ne obligă să recunoaştem valoarea inerentă a acestor animale şi, odată cu aceasta, dreptul lor egal de a fi tratate cu respect" (1985, pp. 23-24).

În prefaţa la *Animal Liberation*, Singer descrie justificarea opoziţiei faţă de experimentele naziste şi experimentele pe animale ca fiind „un apel la principii morale de bază pe care le acceptăm cu toţii, iar aplicarea acestor principii victimelor ambelor tipuri de experimente

este determinată de raţiune, şi nu de sentiment”. În mod evident, raţiunea a jucat un rol extrem de important în discuţia despre morală în general şi mai ales în discuţiile despre felul în care principiile morale li se aplică animalelor. Dacă raţiunea este singurul factor motivant al comportamentului etic, ne putem atunci întreba de ce unii oameni, familiarizaţi cu raţionamentele lui Singer, continuă să mănânce carne. Deşi mulţi au susţinut că a acţiona raţional prespune a acţiona moral, raţiunea este doar un element în procesul de luare a deciziilor. Sentimentele, deşi adesea renegate, joacă, de asemenea, un rol crucial. Sentimentele de indignare sau revoltă, de simpatie sau compasiune sunt importante în dezvoltarea sensibilităţilor morale. După cum arăta Mary Midgley : „Scrupulele reale şi, eventual, principiile morale se dezvoltă din acest material brut. Ele nu ar exista fără el” (1983, p. 43). (Vezi şi discuţia asupra rolului raţiunii în morală în capitolul 14, „Etica lui Kant” şi capitolul 35, „Realismul”.)

Recunoscând că apelul la simpatie este evitat de alţi susţinători ai drepturilor animalelor, John Fisher afirmă că orice proiect de includere a animalelor în comunitatea morală poate fi subminat prin neglijarea rolului puternic jucat de simpatie. El argumentează că simpatia este fundamentală în teoria morală deoarece ajută la determinarea celor care ar trebui să fie subiectul preocupărilor morale. Fisher sugerează că fiinţele cărora le putem arăta simpatie trebuie să fie luate în considerare din punct de vedere moral. Felul în care tratăm aceste fiinţe ar fi o funcţie a capacitaţii noastre de a simpatiza cu ele (Fisher, 1987).

Bazându-şi încercarea de a include animalele în sfera morală pe raţiune şi nu pe sentiment, filosofii perpetuează o dihotomie inutilă între cele două. Este, bineînţeles, posibil ca o decizie bazată numai pe sentiment să fie inacceptabilă, dar este la fel de posibil ca o decizie bazată numai pe raţiune să genereze probleme. O cale de a depăşi acest dualism fals dintre raţiune şi sentiment ar fi ieşirea de pe tărâmul abstracţiei şi apropierea de efectele acţiunilor noastre obişnuite. Majoritatea problemelor legate de atitudinea faţă de animale provin de aici. Responsabilitatea noastră pentru propriile acţiuni este mediată. Cine sunt aceste animale care suferă şi mor pentru ca eu să pot mânca ? Eu nu le lipsesc de libertate şi confort, nu le iau puii de lângă ele, nu mă uit în ochii lor atunci când le ucid. Cei mai mulţi oameni sunt puşi la adăpost de consecinţele propriilor acţiuni. Fermele şi laboratoarele nu sunt locuri vizitate de mulţi oameni. Simpatia pe care ei ar putea-o resimţi în mod natural faţă de o fiinţă care suferă, dublată de principii morale raţionale i-ar determina pe cei mai mulţi să obiecteze faţă de existenţa acestor instituţii. Deşi nu putem resimţi direct efectul fiecărei acţiuni pe care o realizăm, nu există nici un motiv pentru a nu încerca acest lucru. După cum sugera teoreticiana feministă Marti Kheel, „în societatea noastră modernă şi complexă, este posibil să nu resimţim niciodată impactul deciziilor noastre morale. Totuşi, putem încerca, în măsura în care este posibil, să resimţim la nivel emoţional cunoaşterea acestui fapt” (1985).

Există diferite principii filosofice care pot modela felul în care trebuie să tratăm animalele, însă un lucru este foarte clar : nu putem continua să tratăm animalele aşa cum o facem acum. Suntem foarte rar puşi în situaţii precum cea din exemplul cu barca de salvare ; deciziile noastre morale nu sunt luate de obicei în situaţii extreme. Nu este pur şi simplu adevărat că voi suferi o mare tragedie dacă nu voi avea o haină de blană. Cel

mai probabil nu vom fi niciodată obligaţi să alegem între propriul copil şi câinele familiei. Cu ajutorul ipotezelor ne putem clarifica şi rafina principiile şi intuiţiile morale, dar alegerile pe care le putem face şi suferinţa a miliarde de animale sunt reale. Orice criterii de selecţie am stabili, nu există argumente acceptabile pentru a trata animalele altfel decât în calitatea lor de fiinţe demne de consideraţie morală.

Referinţe

Bentham, J. : *The Principles of Moral and Legislation* (1789) ; (New York : Hafner Press, 1948).
Davidson, D. : *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford : Oxford University Press, 1984).
Fisher, J. : „Taking sympathy seriously”, în *Evironmental Ethics*, 9, nr. 3 (Fall 1987), pp. 197-215.
Fox, M. : *The Case for Animal Experimentation* (Berkeley : University of California Press, 1986a).
Fox, M. : Letter în *The Scientist* (15 decembrie 1986b).
Fox, M. : „Animal experimentation : A philosopher’s changing views”, în *Between the Species*, 3 (1987), pp. 55-56.
Frey, R.G. : *Interests and Rights : The Case Against Animals* (Oxford : Clarendon Press, 1980).
Frey, R.G. : „Moral standing, the value of lives, and speciesism”, în *Between the Species*, 4, nr. 3 (vara 1988), pp. 191-201.
Jamieson, D. : „Two problems with Regan’s theory of rights”, lucrare prezentată la Pacific Division, American Philosophical Association (primăvara 1985).
Kheel, M. : „The liberation of nature : a circular affair”, în *Evironmental Ethics*, 7, nr. 2 (vara 1985), pp. 135-149.
Midgley, M. : *Animals and Why They Matter* (Harmondsworth : Penguin Books, 1983).
Regan, T. : *The Case for Animal Rights* (Berkeley : University of California Press, 1983).
Regan, T. : „The case for animal rights”, în *Defence of Animals*, P. Singer (coord.) (Oxford : Basil Blackwell, 1985).
Regan, T. şi Singer, P. (coord.) : *Animal Rights and Human Obligations*, ediţia a II-a (Englewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall, 1989).
Singer, P. : *Animal Liberation* (1975) ; ediţia a II-a (New York : New York Review/Random House, 1990).
Singer, P. : *Practical Ethics* (Cambridge : Cambridge University Press, 1979).

Bibliografie suplimentară

Frey, R.G. : *Rights, Killing and Suffering* (Oxford : Basil Blackwell, 1983).
Rollin, B. : *Animal Rights and Human Morality* (Buffalo : Prometheus Books, 1981).
Sapontzis, S.F. : *Morals, Reasons, and Animals* (Philadelphia : Temple University Press, 1987).
Singer, P. : „Animals and the value of life”, în *Matters of Life and Death* (New York : Random House, 1980).

— 31 —

Etica relaţiilor de afaceri

Robert C. Solomon

„La naiba cu publicul. Eu lucrez în interesul acţionarilor mei."

William Vanderbilt

i. Introducere

Etica afacerilor ocupă o poziţie specială în domeniul eticii „aplicate". Ca şi etica din domeniul medicinei sau al avocaturii, etica afacerilor constă în aplicarea, uneori dificilă, a unor principii etice foarte generale (cum ar fi utilitatea sau datoria) în situaţii şi crize mai degrabă specifice şi adesea unice. Spre deosebire de acestea însă, etica afacerilor operează în cazul unei activităţi umane ai cărei practicieni nu au, de cele mai multe ori, un statut profesional, şi ale căror motive sunt adesea considerate, eufemistic spus, mai puţin nobile. „Lăcomia" (şi înainte de aceasta, „avariţia") este deseori menţionată ca fiind singurul motor al afacerilor ; cea mai mare parte a eticii afacerilor nu este deci foarte flatantă pentru această activitate. Într-un anumit sens, originile acestei istorii pot fi identificate în epocile antică şi medievală, când, pe lângă atacurile asupra afaceriştilor din filosofie şi religie, gânditori pragmatici precum Cicero au analizat cu atenţie chestiunea corectitudinii în tranzacţiile comerciale obişnuite. Cel mai adesea, de fapt, accentul a fost pus pe tranzacţii specifice, conferind domeniului un soi de stil ad-hoc, fiind considerat o practică nefilosofică şi etichetat ca şi simplă „cazuistică".

Având toate acestea în vedere, putem spune că tematica eticii afacerilor, aşa cum este înţeleasă în mod curent, nu este mai veche de un deceniu. Acum zece ani, aceasta era încă reprezentată de un amalgam ciudat format dintr-o revizuire de rutină a teoriilor etice, din câteva consideraţii generale legate de corectitudinea capitalismului şi de câteva cazuri standard, scandaluri şi dezastre, care subliniau partea cea mai urâtă şi mai iresponsabilă a lumii afacerilor. Etica afacerilor era un domeniu fără prea mare prestigiu în cadrul filosofiei clasice, fără o materie conceptuală proprie. Era considerată prea practică până şi pentru etica aplicată, iar pentru o lume filosofică caracterizată de abstracţie şi idei ale unor lumi posibile, etica afacerilor era mult prea preocupată de vulgarul mijloc al schimburilor cotidiene – banii.

Însă chiar şi filosofia s-a aplecat mai atent asupra lumii reale, iar etica afacerilor şi-a găsit (sau câştigat) un loc. Noi aplicaţii şi sofisticări ale teoriei jocurilor şi alegerilor sociale au permis introducerea unui tip de analiză mai formal în etica afacerilor. Şi mai important, interacţiunea şi amestecul practicienilor cu directori de firme, cu lideri de sindicat şi cu proprietari ai unor mici afaceri au consolidat amalgamul, altădată ciudat, într-un subiect de analiză solid, au atras interesul şi atenţia oamenilor de afaceri şi au conferit practicienilor „academici" statutul de participanţi activi în lumea afacerilor. Uneori, ar putea adăuga cineva, sfaturile lor chiar sunt ascultate.

ii. O scurtă istorie a eticii afacerilor

În sens larg, afacerile există de pe vremea sumerienilor care (după cum susţine Samuel Noah Kramer) făceau comerţ la scară largă şi contabilitate încă de acum şase mii de ani. Afacerile nu au fost însă întotdeauna acea activitate centrală şi respectabilă, aşa cum sunt astăzi, iar viziunea etică asupra afacerilor a fost mai mereu negativă. Aristotel, care trebuie recunoscut ca primul economist (cu două mii de ani înaintea lui Adam Smith), a distins între două sensuri ale termenului „economie" : primul, *oikonomikos* sau comerţul pentru gospodărire, era acceptat şi considerat esenţial pentru mersul oricărei societăţi, chiar mai puţin complexe ; al doilea, *chrematisike*, înseamnă comerţ în vederea obţinerii profitului. Aristotel considera că această activitate este complet lipsită de virtute şi îi denumea pe cei angajaţi în astfel de practici egoiste „paraziţi". Atacul lui Aristotel la adresa practicii murdare şi neproductive a cămătăriei şi-a menţinut forţa până în secolul al XVII-lea. Numai cei aflaţi la marginea societăţii, şi nu cetăţenii respectabili, se ocupau cu astfel de practici (personajul shakespearian Shylock din piesa *Negustorul din Veneţia* era un marginalizat şi un cămătar). Spusă pe larg, aceasta este istoria eticii afacerilor, un atac de la început până la sfârşit asupra afacerilor şi practicilor acestora. Iisus i-a alungat pe schimbătorii de bani din templu şi moraliştii creştini de la Pavel la Toma din Aquino şi Martin Luther i-au urmat exemplul, condamnând cu fermitate ceea ce noi onorăm astăzi ca fiind „lumea afacerilor".

Dar dacă etica afacerilor în forma lor condamnabilă a fost opera filosofiei şi a religiei, la fel a fost şi schimbarea dramatică în atitudinea faţă de afaceri de la începuturile epocii moderne. John Calvin şi apoi puritanii englezi au învăţat virtuţile economiei şi ale iniţiativei, canonizate de Adam Smith în opera să de căpătâi din 1776, *Wealth of Nations*. Bineînţeles, noua atitudine faţă de afaceri nu a apărut peste noapte şi a fost construită pe tradiţii cu o îndelungată istorie. Breslele medievale, de exemplu, îşi stabiliseră propriile coduri de „etică a afacerilor" cu mult înainte ca afacerile să devină instituţia centrală a societăţii, dar acceptarea la scară largă a afacerilor şi recunoşterea economiei ca structură centrală a depins de un fel cu totul nou de a gândi societatea. Această schimbare necesita nu numai alte sensibilităţi religioase şi filosofice, ci, la un nivel şi mai profund, o altă concepţie asupra societăţii şi naturii umane. Această transformare poate fi explicată parţial prin apariţia procesului de urbanizare, a societăţilor mari centralizate, prin privatizarea familiilor în calitate de consumatori, prin progresul rapid al tehnologiei,

dezvoltarea industrială şi în calitate a structurilor, nevoilor şi dorinţelor sociale. Cu sprijinul lucrării clasice a lui Adam Smith, *chrematisike* a devenit instituţia centrală şi cea mai importantă virtute a societăţii moderne. Dar versiunea populară degradată a tezei lui Smith („lăcomia este bună”) nu era de natură să conducă la subiectul eticii afacerilor (nu cumva această expresie este o contradicţie în termeni ?), iar analiza morală a afacerilor a păstrat înclinaţia perioadelor antice şi medievale de a se împotrivi afacerilor. Oameni de afaceri precum Mellon şi Carnegie susţineau conferinţe pe tema virtuţilor succesului şi a obligaţiilor pe care le au cei bogaţi (*noblesse oblige*), dar etica afacerilor ca atare a fost dezvoltată în special de socialişti, ca o continuă diatribă împotriva imoralităţii implicate de afaceri. Viziunea mai morală şi mai onorabilă a început să domine doar recent discuţia despre afaceri, şi odată cu ea a apărut ideea studierii valorilor fundamentale şi idealurilor afacerilor. Putem înţelege cu uşurinţă că piaţa liberă va fi întotdeauna o ameninţare pentru valorile tradiţionale şi în conflict cu controlul guvernamental, dar nu ne vom mai aventura să conchidem că piaţa este lipsită de valori sau că guvernele servesc mai eficient binele public decât pieţele.

iii. Mitul căutării profitului

Etica afacerilor nu se mai ocupă doar de critica acestora. Profitul şi „avariţia” nu mai sunt condamnate în predici moralizatoare, iar corporaţiile nu mai sunt văzute ca monoliţi fără faţă, fără suflet şi amorali. Preocuparea de acum este reprezentată de abordarea profitului în contextul mai larg al productivităţii şi al responsabilităţii sociale şi de felul în care corporaţiile, în calitatea lor de comunităţi complexe, îşi pot servi cel mai bine atât angajaţii, cât şi societatea. Etica afacerilor a evoluat de la atacul continuu asupra capitalismului şi căutării profitului la examinarea mai productivă şi mai constructivă a regulilor de bază şi a practicii afacerilor. Dar vechea paradigmă – denumită de Richard DeGeorge „mitul afacerilor amorale” – persistă nu numai printre cei suspicioşi sau printre filosofii de formaţie socialistă, dar chiar şi printre oamenii de afaceri. Astfel, prima sarcină a eticii afacerilor este eliminarea unor mituri şi metafore negative care nu servesc etosului fundamental care face posibile afacerile.

Fiecare disciplină îşi are propriul vocabular care o glorifică. Politicienii vorbesc despre „serviciul public”, în timp ce doresc acumularea de putere personală, avocaţii ne apără „drepturile” în schimbul unor sume frumoase, iar profesorii îşi descriu munca în termenii nobili de „adevăr şi cunoaştere”, dar îşi dedică cea mai mare parte a timpului şi a energiei luptelor de birou. În cazul afacerilor, vocabularul autoglorificator este cel mai adesea neflatant. De exemplu, directorii îşi descriu munca în termenii „căutării de profit”, fără a realiza faptul că această frază a fost inventată de socialiştii secolului trecut, ca un atac asupra afacerilor şi acumulării de profit, în detrimentul oricăror alte consideraţii şi obligaţii. Într-adevăr, obiectivul unei afaceri este obţinerea profitului, dar acest obiectiv trebuie atins numai prin furnizarea de bunuri şi servicii de calitate, prin crearea de locuri de muncă şi prin integrarea în comunitate. Sublinierea profitului, mai degrabă decât productivitatea sau serviciul public, ca obiectiv central al afacerilor, nu

este o descriere imparţială. Nu profiturile ca atare sunt scopul afacerilor : profiturile sunt distribuite şi reinvestite. Profitul este un mijloc de construire a afacerii şi de răsplătire a angajaţilor, a directorilor şi a investitorilor. Pentru unii, profiturile sunt un indicator al competitivităţii, dar chiar şi în aceste cazuri contează satisfacţia adusă de victorie şi nu profiturile ca atare. O altă imagine mai sofisticată, dar nu diferită, susţine că managerii unei afaceri au o singură obligaţie, aceea de a maximaliza profitul acţionarilor lor. Nu trebuie neapărat să analizăm motivele reale ale deciziilor managementului superior pentru a arăta că, deşi managerii recunosc că rolul lor este definit în primul rând prin obligaţii, mai degrabă decât prin „căutarea profitului", imaginea neflatantă a fost, pur şi simplu, transferată asupra acţionarilor, adică a „proprietarilor". Este oare adevărat că acţionarii sau proprietarii se gândesc numai la maximalizarea profiturilor lor ? Este oare adevărat că acţionarul este încarnarea acelui inuman *homo economicus* lipsit de orice mândrie şi responsabilitate civică ? Este oare adevărat că el nu are nici o preocupare pentru virtuţile companiei pe care o deţine, cu excepţia acelor responsabilităţi care l-ar putea face vulnerabil în faţa unor procese costisitoare ? Şi dacă presupunem că unii investitori sunt preocupaţi numai de creşterea profitului cu un anumit procent, de ce suntem atât de siguri că managerii firmei au alte obligaţii faţă de ei decât irosirea intenţionată a propriilor bani ? Acumularea de profit nu este scopul final, cu atât mai puţin scopul unic, al afacerilor. Este mai degrabă unul dintre acestea, dar şi atunci este un mijloc şi nu un scop în sine.

Iată cum înţelegem greşit afacerile : adoptăm o viziune prea îngustă asupra lor, indentificându-le cu acumularea de profit şi tragem, apoi, concluzii lipsite de etică. De exemplu, accentul inacceptabil de limitat pus pe „drepturile acţionarilor" a fost folosit pentru a apăra unele dintre cele mai distructive şi, cu siguranţă, neproductive „preluări ostile" de către marile corporaţii în ultimii ani. Nu negăm astfel drepturile acţionarilor la recuperarea profitului şi nici responsabilităţile „fiduciare" ale managerilor unei companii. Ceea ce susţinem aici este că aceste drepturi şi responsabilităţi au sens doar într-un context social mai larg şi că ideea „căutării de profit" ca scop în sine – opusă ideii de profit ca mijloc de încurajare şi recompensare a muncii şi a investiţiei, de construire a unei afaceri mai solide şi de servire mai eficientă a societăţii – este un obstacol serios în calea înţelegerii complexului de motive şi activităţi care alcătuiesc lumea afacerilor.

iv. Alte mituri şi metafore

Printre cele mai dăunătoare mituri şi metafore legate de afaceri se află conceptele darwiniste de „supravieţuire a celui mai puternic" şi „lumea e o junglă" (pentru originea acestor concepte vezi capitolul 44, „Semnificaţia evoluţiei"). Ideea de bază, bineînţeles, este că viaţa în afaceri este o competiţie uneori incorectă. Dar acest aspect este foarte diferit de imaginea : „fiecare pentru sine", obişnuită în lumea afacerilor. Este adevărat că afacerile sunt şi trebuie să fie o competiţie, dar nu este adevărat că ele sunt o luptă sângeroasă în care „oricine face orice pentru a supravieţui". Oricât de multă competiţie există într-o ramură, ea se bazează întotdeauna pe interese comune şi pe reguli de

comportament acceptate reciproc. Competiţia are loc nu într-o junglă, ci într-o comunitate pe care o serveşte şi de care depinde în acelaşi timp. Lumea afacerilor înseamnă, în primul rând, cooperare. Competiţia este posibilă doar în cadrul limitelor stabilite de interese comune şi, în contradicţie cu metafora „fiecare pentru sine”, afacerile implică aproape întotdeauna cooperare şi încredere reciprocă, nu numai corporaţii, ci şi reţele de furnizori, angajaţi, clienţi şi investitori. Competiţia este o trăsătură esenţială a capitalismului, dar etichetarea ei greşită, ca şi competiţie „fără reguli”, este echivalentă cu subminarea eticii şi cu înţelegrea greşită a naturii competiţiei. (Ar trebui să privim deci cu mai mare suspiciune metafora familiară a „războiului”, atât de populară în unele camere de consiliu, metafora curentă a „jocului” şi accentul pus pe „victorie”, care tind să transforme activitatea serioasă de „câştigare a existenţei” într-un fel de sport cu circuit închis.)

Cea mai persistentă metaforă care pare să reziste, oricâte dovezi s-ar aduna împotriva ei, este cea a individualismului atomizat. Ideea că lumea afacerilor este alcătuită doar din tranzacţii acceptate reciproc între indivizi (fără amestecul guvernului) poate fi identificată în opera lui Adam Smith şi în filosofia care a dominat Anglia sfârşitului de secol al XVIII-lea. Dar cea mai mare parte a lumii afacerilor este astăzi formată din roluri şi responsabilităţi angajate în întreprinderi cooperative, fie că sunt mici afaceri de familie sau corporaţii multinaţionale gigantice. Guvernul este adeseori un partener (oricât de frustrant ar părea labirintul regulilor), fie prin intermediul subvenţiilor, al taxelor vamale, al scutirilor de impozite sau prin întreprinderi cooperative (de exemplu, Japan Inc. sau mari proiecte precum parteneriatul public-privat din Statele Unite ale Americii pentru construirea unei rachete spaţiale), dar individualismul atomizat nu este numai lipsit de acurateţe, având în vedere complexitatea lumii afacerilor astăzi, ci şi naiv atunci când presupune că nu există reguli şi practici instituţionale care să opereze chiar şi în cazul celor mai simple promisiuni, contracte sau schimburi. Afacerile sunt o practică socială şi nu o activitate a unor indivizi izolaţi. Existenţa lor este posibilă deoarece au loc într-o cultură cu un set stabilit de reguli şi de proceduri, iar acestea nu sunt (cu excepţia detaliilor) supuse interpretării individuale. În mod asemănător, este un semn al progresului faptul că unul dintre modelele contemporane este cel al „culturii organizaţionale”. Ca în cazul oricărei analogii, există bineînţeles şi un revers, dar este important să apreciem virtuţile acestei metafore. Modelul este social şi respinge individualismul atomizat. El recunoaşte locul oamenilor în organizaţie ca fiind structura fundamentală a lumii afacerilor. Modelul îmbrăţişează ideea de etică în mod deschis şi recunoaşte că valorile comune menţin o anumită cultură. Există, încă, loc şi pentru „antreprenorul” individualist, dar el este important numai în măsura în care joacă un rol semnificativ pentru excentricitate şi inovaţie. Dar problema cu această metaforă a „culturii” este că şi ea tinde să-şi formeze un circuit închis. O corporaţie nu seamănă cu un trib izolat din insulele Trobriand. O cultură organizaţională este o parte inseparabilă a unei culturi mai mari, cel mult o subcultură (sau o sub-subcultură), o parte specializată a unui organ care face parte dintr-un organism şi mai mare. Într-adevăr, această tendinţă de a vedea afacerile ca pe o activitate izolată, cu valori diferite, caracterizează toate aceste mituri şi metafore. Eliminarea acestei idei a izolării este prima misiune a eticii afacerilor.

v. Micronivelul, macronivelul şi unitatea de bază în etica afacerilor

Putem distinge trei sau mai multe nivele ale afacerilor şi ale eticii afacerilor : micronivelul, format din regulile unei tranzacţii corecte între indivizi, macronivelul, reprezentat de reguli culturale şi instituţionale de comerţ care operează la nivelul „lumii afacerilor” ; al treilea nivel este reprezentat de unitatea de analiză a eticii afacerilor, şi anume firma. Microetica în afaceri este inclusă în mare parte în etica tradiţională, acoperind teme precum natura promisiunii şi a altor obligaţii, intenţiile, consecinţele şi alte implicaţii ale acţiunilor individului sau fundamentul şi natura unor drepturi individuale. Ceea ce este specific eticii afacerilor este ideea de schimb corect şi, împreună cu ea, cea de salariu corect, de tratament corect, idei care ajută la trasarea limitei între „afacere” şi „jecmănire”. Noţiunea de dreptate „comutativă” introdusă de Aristotel este foarte potrivită aici, deoarece chiar şi anticii se gândeau din când în când dacă, de exemplu, vânzătorul unei case este obligat să îi spună potenţialului cumpărător că acoperişul este vechi şi ar putea ceda la primele ploi serioase.

În schimb, macroetica este parte a acelor întrebări despre dreptate, legitimitate şi natura societăţii care constituie filosofia socială şi politică. Care este scopul „pieţei libere” – sau este ea un bun în sine, avându-şi propriul *telos* ? Este dreptul la proprietate un drept primar, care precedă într-un anumit sens contractul social (aşa cum au susţinut John Locke sau, mai recent, Robert Nozick) sau şi piaţa trebuie concepută ca o practică socială complexă în care drepturile sunt doar unele din componente ? Este economia de piaţă un sistem corect ? Este acest sistem cea mai eficientă soluţie de a distribui bunurile şi serviciile în cadrul societăţii ? Acordă el îndeajuns de multă atenţie cazurilor de nevoie extremă (unde noţiunea de schimb corect nu îşi are locul) ? Acordă acest sistem suficientă atenţie meritului, nefiind nicicum garantat că virtutea va fi un bun suficient de căutat pentru a fi recompensat ? Care sunt rolurile legitime (şi nelegitime) ale guvernului în lumea afacerilor şi care este rolul reglementărilor guvernamentale ? Altfel spus, macroetica este o încercare de includere a imaginii de ansamblu, de a înţelege natura lumii afacerilor şi a funcţiilor ei.

Unitatea de analiză a afacerilor moderne rămâne totuşi firma, iar întrebările centrale ale eticii afacerilor îi privesc, fără urmă de îndoială, pe directorii şi anagajaţii acelor mii de companii care conduc viaţa comercială a lumii. Aceste întrebări se referă în particular la rolul corporaţiei în societate şi la rolul individului în cadrul corporaţiei. Deloc surprinzător, cele mai multe dintre subiectele de dezbatere se găsesc la intersecţia celor trei niveluri de analiză ale discursului etic ; de exemplu, problema responsabilităţii sociale a corporaţiei – rolul corporaţiei în societate şi probleme legate de responsabilităţile faţă de locurile de muncă – rolul individului în cadrul corporaţiei.

vi. Corporaţia şi societatea : ideea de responsabilitate socială

Responsabilitatea socială a devenit recent conceptul central în etica afacerilor. Acest concept a iritat numeroşi entuziaşti tradiţionali ai economiei de piaţă şi a provocat apariţia unui număr de argumente greşite sau de natură să inducă în eroare. Cel mai faimos dintre acestea este probabil cel rezumat în diatriba viitorului câştigător al Premiului Nobel, economistul Milton Friedman, publicată în *The New York Times* (13 septembrie 1970) sub titlul : „Responsabilitatea socială a unei afaceri este să îşi sporească profitul". Autorul i-a numit pe oamenii de afaceri care apărau ideea responsabilităţii sociale „marionete inconştiente a acelor forţe intelectuale care au subminat şi continuă să submineze bazele unei societăţi libere" şi i-a acuzat că „predică un socialism pur şi nediluat". Argumentul lui Friedman este că managerii unei corporaţii sunt angajaţii acţionarilor şi, în această calitate, ei au „responsabilitatea fiduciară" de a maximaliza profitul acestora. Donaţiile de bani pentru acte caritabile sau pentru alte cauze sociale (cu excepţia campaniilor de relaţii publice al căror scop este consolidarea prestigiului afacerii) sunt, de fapt, un furt din banii acţionarilor. Mai mult decât atât, nu avem nici un motiv să presupunem că managerii unei companii au cunoştinţe speciale în domeniul politicilor publice, deci ei îşi extind aria de competenţă, încălcându-şi obligaţiile atunci când se implică în activităţi comunitare (este vorba aici despre obligaţiile în calitate de manageri, şi nu despre cele în calitate de cetăţeni).

Unele dintre erorile prezente în acest raţionament sunt consecinţe ale viziunii înguste asupra afacerilor şi ale portretului neflatant, nerealist şi incomplet al acţionarului despre care am vorbit mai sus ; altele sunt mai degrabă figuri de stil („socialism pur şi nediluat" sau „furt"). Argumentul „competenţelor" (susţinut şi de Peter Drucker în influenta sa carte asupra managementului) are sens atâta vreme cât corporaţiile se implică în proiecte de inginerie socială care le depăşesc într-adevăr capacităţile ; este oare însă nevoie de capacităţi sau cunoştinţe speciale pentru a fi preocupat de angajări sau promovări discriminatorii din cadrul companiei tale sau de efectele devastatoare ale deşeurilor produse de tine asupra mediului în care trăieşti ? Răspunsul la argumentele de tipul celui al lui Friedman este introducerea categoriei de *stakeholder*-i, adică toate acele părţi care sunt beneficiare ale responsabilităţilor sociale ale corporaţiei, inclusiv acţionarii. *Stakeholderi* sunt toţi cei afectaţi de acţiunile unei companii, toţi cei care au aşteptări şi drepturi legitime legate de aceasta, incluzându-se aici angajaţii, consumatorii şi furnizorii precum şi comunitatea şi societatea din care acea companie face parte. Calitatea principală a acestui concept este că extinde substanţial punctele de interes ale companiei, fără să piardă din vedere calităţile particulare şi capacităţile companiei însăşi. Conceptualizată astfel, responsabilitatea socială nu este o povară în plus pentru corporaţie, ci o parte a intereselor ei esenţiale, de a răspunde nevoilor şi de a fi corectă nu numai faţă de investitori/proprietari, ci şi faţă de angajaţi, clienţi, parteneri de afaceri, vecini sau alte persoane afectate de activităţile cerute şi recompensate de sistemul economiei de piaţă.

vii. Obligaţiile faţă de *stakeholder*-i : consumatori şi comunitate

Managerii unei companii au obligaţii faţă de acţionarii lor, dar şi faţă de alţi *stakeholder*-i. Mai precis, ei au obligaţii faţă de consumatori şi de comunitatea în care trăiesc ca şi faţă de angajaţii lor (vezi secţiunea viii). Scopul unei corporaţii este de fapt acela de a servi publicul, furnizând produse şi servicii căutate şi de calitate şi nedăunând comunităţii şi cetăţenilor ei. De exemplu, o corporaţie nu îndeplineşte acest scop dacă poluează aerul sau apa, dacă îngreunează traficul sau iroseşte resursele comunitare, dacă promovează (chiar şi indirect) rasismul şi prejudecăţile, dacă distruge frumuseţea naturală a mediului sau ameninţă bunăstarea socială şi financiară a cetăţenilor. Faţă de consumatori, corporaţia are obligaţia de a furniza produse şi servicii de calitate. Prin intermediul cercetărilor, al instrucţiunilor de folosire şi al avertismentelor acolo unde este cazul, ea are obligaţia de a se asigura că aceste produse sunt sigure. Producătorii sunt şi trebuie traşi la răspundere pentru abuzurile predictibile şi efectele periculoase ale produselor lor, ca, de exemplu, în cazul în care un copil de vârstă mică înghite o componentă uşor detaşabilă a unei jucării create special pentru acel segment de vârstă. Unele grupuri de apărare a drepturilor consumatorilor susţin că o astfel de responsabilitate nu poate fi complet înlăturată prin scuza că „victimele erau adulţi maturi care ştiau sau ar fi trebuit să cunoască riscurile acelei acţiuni”. Această ultimă cerere însă pune în mod special câteva probleme, legate mai ales de prezumţia de maturitate, inteligenţă şi responsabilitate din partea consumatorului şi de limitele rezonabile ale responsabilităţii producătorului. (Menţiunile speciale se aplică în mod evident copiilor.) În ce măsură trebuie producătorul să se asigure împotriva utilizării ciudate sau chiar stupide a produsului ? Ce restricţii ar trebui impuse în cazul producătorilor care vând şi distribuie produse periculoase precum ţigări şi arme de foc – chiar dacă cererea pentru acestea este mare ? Poate fi producătorul făcut responsabil pentru ceea ce cu siguranţă va fi un risc pentru consumator ? Într-adevăr, se pune din ce în ce mai des întrebarea dacă şi în ce măsură trebuie să avertizăm consumatorul pentru a compensa tendinţa către iresponsabilitate din partea acestuia şi a corporaţiilor.

Inteligenţa şi responsabilitatea consumatorului sunt, de asemenea, implicate atunci când este vorba despre publicitate, împotriva căreia se îndreaptă multe critici. Argumentul clasic în favoarea pieţei libere este că acest sistem satisface cererea existentă. Dar dacă producătorii *creează* cererea pentru produsele lor, atunci acest argument este subminat. Într-adevăr, s-a susţinut chiar şi că publicitatea este ea însăşi coercitivă deoarece intereferează cu libera alegere a consumatorului, care nu mai poate decide de unul singur de ce are nevoie, ci este supus unui baraj de influenţe care pot fi irelevante sau chiar contrare nevoilor sale. Chiar şi atunci când nu este pusă la îndoială dezirabilitatea unui produs, există dileme legate de publicitatea pentru o anumită marcă şi de crearea artificială a „diferenţierii între produse”. Există apoi vechile întrebări legate de gusturi, aflate la graniţa (şi uneori dincolo de ea) dintre etică şi estetică. Conotaţiile sexuale, seducătoare şi adesea făţişe, sunt folosite pentru a vinde orice fel de produse, de la gumă de mestecat la automobile ; sunt sugerate false promisiuni de succes şi acceptabilitate socială dacă se cumpără un anumit săpun sau pastă de dinţi ; se folosesc imagini jignitoare la adresa femeilor şi a minorităţilor (sau chiar a naturii umane) doar pentru a

vinde produse fără de care ne-am descurca perfect. Sunt oare consumul superficial şi gustul (sau lipsa acestuia) o problemă de etică ? Chiar se aşteaptă cineva ca oamenii să creadă că viaţa lor se va schimba dacă vor folosi o nouă aromă sau dacă podeaua lor din bucătărie va fi dintr-un material performant ?

O problemă mai serioasă este minciuna crasă utilizată în publicitate. Însă nu putem şti sigur ce este minciună şi ce nu în lumea seducţiei, a kitsch-ului şi a hiperbolei. Poate că nimeni nu crede că o anumită pastă de dinţi sau o marcă faimoasă de îmbrăcăminte garantează succesul unei relaţii amoroase (deşi milioane de persoane sunt dispuse să parieze pe acest lucru), dar atunci când un produs are efecte care pot fi fatale, acurateţea în publicitate trebuie examinată mult mai atent. Atunci când unui produs medical i se face reclamă pe baza unor informaţii tehnice incorecte, incomplete sau pur şi simplu false, atunci când un „remediu rapid pentru răceală" este vândut împreună cu promisiuni, dar fără vreo dovadă solidă de eliminare a simptomelor şi de prevenire a complicaţiilor şi când efecte secundare cunoscute şi periculoase sunt ascunse sub sfatul : „Consultaţi medicul sau farmacistul", atunci noţiunea simplă de „adevăr în publicitate" devine un imperativ moral, iar principiile etice (dacă nu cumva şi legea) au fost încălcate.

S-a susţinut adesea că într-un sistem ideal de economie de piaţă, singurele reclame care ar fi necesare sau permise ar fi acelea care oferă doar informaţii despre utilizarea şi calităţile produsului. Dar, în anumite circumstanţe, este posibil pentru consumatorul mediu să nu înţeleagă informaţiile relevante privind produsul în cauză. În multe cazuri totuşi consumatorii nu îşi asumă responsabilitatea pentru propriile decizii, iar reclamele nu pot fi învinuite pentru iresponsabilitatea şi iraţionalitatea proprie. Corporaţiile au obligaţii faţă de consumatori, dar şi aceştia au responsabilităţi la rândul lor. Aşa cum se întâmplă adesea, etica afacerilor nu se referă numai la responsabilitatea corporaţiilor, ci la un set de responsabilităţi reciproce aflate în interacţiune.

viii. Individul în cadrul corporaţiei : responsabilităţi şi aşteptări

Cel mai abuzat *stakeholder* în modelul responsabilităţilor corporaţiei este probabil angajatul. În teoria clasică a economiei de piaţă, munca angajatului este o simplă marfă, supusă legilor cererii şi ofertei. Dar, pe când mărfurile obişnuite pot fi vândute la reduceri sau pur şi simplu aruncate dacă nu mai sunt folositoare, angajatul este o fiinţă umană, cu nevoi reale şi drepturi diferite faţă de rolul său în procesul de producţie sau pe piaţă. Spaţiile de muncă înguste şi lipsite de confort, orele extenuante pot reduce costurile fixe şi creşte productivitatea, salariile de subzistenţă plătite unor angajaţi care nu pot, nu îndrăznesc sau nu ştiu să se plângă pot creşte profiturile, dar astfel de condiţii şi practici sunt recunoscute de toţi, cu excepţia darwiniştilor de tip nou, ca fiind lipsite de etică şi ilegale. Şi totuşi, modelul muncii ca „marfă" îşi menţine amprenta puternică asupra afacerilor, implicând manageri şi directori, muncitori calificaţi şi necalificaţi. Din această cauză, etica afacerilor s-a concentrat în ultimul timp pe noţiuni precum drepturile angajaţilor şi, dintr-o perspectivă diferită, asupra noţiunii de loialitate faţă de companie. De altfel, dacă o companie îşi tratează angajaţii ca pe nişte mărfuri dispensabile, nu ar

trebui să fim surprinşi dacă angajaţii vor vedea în acea companie doar o sursă temporară de salariu.

De cealaltă parte a acestei imagini sumbre se află totuşi reînnoirea accentului pus pe noţiunile de rol şi responsabilităţi ale angajatului, una dintre acestea fiind loialitatea faţă de companie. Loialitatea are aici două accepţiuni : angajatul poate avea, prin natura meseriei sale, obligaţii speciale faţă de companie, dar şi compania are, la rândul ei, obligaţii faţă de angajat. Este periculos însă să accentuăm concepte precum loialitatea fără să clarificăm mai întâi faptul că loialitatea este legată nu numai de locul de muncă în general, ci şi de rolul şi responsabilităţile particulare ale angajatului. Din punctul de vedere al lui R.S. Downie, un rol este „un set de drepturi şi obligaţii care îndeplinesc o anumită funcţie socială” – în acest caz, o funcţie în cadrul corporaţiei (1971, p. 128). Anumite aspecte ale acestora pot fi specificate în contractul de muncă şi în legislaţie, dar este posibil ca multe dintre ele – de exemplu, obiceiurile locale, modelele de politeţe şi alte aspecte a ceea ce am numit „cultură organizaţională” – să devină evidente numai în timp şi prin contact continuu cu ceilalţi angajaţi. În plus, nu este vorba numai de „a-ţi face treaba”, ci – problemă de etică, dar şi de economie – de a o face cât mai bine posibil. Norman Bowie spunea în acest sens că „o slujbă nu e niciodată numai o slujbă”. Ea are şi o dimensiune morală : mândrie faţă de produsul muncii proprii, cooperare cu colegii şi grijă faţă de bunăstarea companiei. Dar, bineînţeles, aceste obligaţii definite prin natura unui rol îşi au limitele lor (oricât ar încerca managerii să nege acest lucru). Afacerile nu sunt un scop în sine, ci sunt integrate şi sprijinite de către o societate care are alte preocupări, norme şi aşteptări care prevalează.

Auzim adeseori angajaţi (şi chiar directori de nivel înalt) care se plâng de faptul că „valorile companiei sunt în conflict cu valorile lor personale”. Din punctul meu de vedere, acest lucru poate însemna că anumite cerinţe exprimate de companiile lor sunt lipsite de etică sau imorale. Ceea ce oamenii înţeleg prin „valori personale” sunt, de fapt, cele mai profunde valori ale culturii în care ei trăiesc. În acest context putem înţelege cel mai bine tragica figură, acum familiară, a „turnătorului”. Acesta nu este doar vreun excentric cu probleme de adaptare în organizaţia pe care o ameninţă cu dezvăluiri compromiţătoare. Turnătorul recunoaşte că nu poate tolera violarea moralei sau a încrederii publice şi se simte obligat să facă ceva în acest sens. Biografiile celor mai multe dintre aceste personaje nu sunt poveşti fericite, dar însăşi existenţa lor şi succesele ocazionale subliniază faptul că obligaţiile corporaţiei, ale individului şi ale societăţii sunt strâns legate unele de altele. Într-adevăr, poate cel mai important rezultat al discuţiilor publice asupra eticii afacerilor este atenţia acordată acestor indivizi ; s-a conferit astfel o nouă respectabilitate pentru ceea ce angajatorii lor considerau în mod greşit a fi o încălcare a loialităţii. Dar atunci când interesele de afaceri sunt în conflict cu morala sau bunăstarea societăţii, afacerile sunt cele care trebuie să cedeze ; acesta este, poate, principiul cel mai important al eticii afacerilor.

Referinţe

Aristotel : *Politics*, Loeb Classical Library (Cambridge, Mass. : Harvard University Press), cartea I, capitolele 8-11.
Bowie, N. : *Business Ethics* (Eaglewood Cliffs, NJ. : Prentice-Hall, 1982).
Calvin, J. : *Institutes of the Christian Religion* (Philadelphia : Library of Christian Classics, 1954).
DeGeorge, R. : *Business Ethics* (New York : Macmillan, 1982).
DeGeorge, R. : *Ethics, Free Entreprise and Public Policy* (New York : Oxford University Press, 1978).
Downie, R.S. : *Roles and Values* : *An Introduction to Social Ethics* (Londra : Methuen, 1971).
Drucker, P. : *Management* (Londra : Pan, 1979).
Drucker, P. : „Ethical chic”, în *Forbes*, 14 septembrie 1981, pp. 160-173.
Friedman, M. : „The social responsibility of business is to increase its profits”, în *The New York Times* (13 septembrie 1970).
Kramer, S.N. : *History Begins at Sumer* (New York : Doubleday, 1959).
Locke, J. : *Second Treatise of Government* (1690) ; P. Laslett (coord.) (Cambridge : Cambridge University Press, 1988).
Nozick, R. : *Anarchy, State and Utopia* (New York : Basic Books, 1974).
Solomon, R., Hanson, K. : *Above the Bottom Line* (San Diego : Harcourt Brace Jovanovich, 1983).
Smith, A. : *The Wealth of Nations* (1776) ; ediţia a VI-a (Londra : Methuen, 1950).

Bibliografie suplimentară

Beauchamp, T. şi Bowie, N. (coord.) : *Ethical Theory and Business* (Eaglewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall, 1979).
Ciulla, J. : „Casuistry and the case for business ethics”, în *Business and the Humanities* (1989 Ruffin Lectures), E. Freeman (coord.) (New York : Oxford University Press, 1990).
Freeman, R.E. şi Gibert, D. : *Corporate Strategy and the Search for Ethics* (Eaglewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall, 1988).
French, P. : *Collective and Corporate Responsibility* (New York : Columbia University Press, 1984).
Goodpaster, K. şi Mathews, J. : „Can a corporation have a conscience ? ”, în *Harvard Business Review*, 60, nr. 1, pp. 132-141.
Pastin, M. : *The Hard Problems of Management* (San Francisco : Jossey-Baas, 1986).
Solomon, R., Hanson, K. : *It’s Good Business* (New York : Atheneum, 1985 ; Harper and Row, 1987).
Velasquez, M. : *Business Ethics* (Eaglewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall, 1982).

— 32 —

Crimă şi pedeapsă

C.L. Ten

Legea penală interzice unele forme de comportament precum crima, atacul, violul şi tâlhăria. Infractorii sunt pedepsiţi adesea cu închisoarea. Ce justifică pedeapsa ? Pedeapsa este privarea, îndepărtarea de ceea ce infractorul apreciază foarte mult – libertatea sau o sumă de bani în situaţiile în care aceştia sunt doar amendaţi. În mod normal, privarea oamenilor de aceste lucruri nu este justificată. Chiar dacă este justificată pedepsirea infractorilor dovediţi, există limitări în ceea ce priveşte pedepsele. Dacă un tâlhar mărunt ar fi pedepsit cu zece ani de închisoare, aceasta ar fi considerată o pedeapsă excesivă. Pe de altă parte, dacă un criminal cu sânge rece ar fi eliberat după doar o săptămână petrecută în închisoare, această pedeapsă ar fi catalogată drept una excesiv de uşoară. Cum determinăm însă cantitatea potrivită de pedepsire a diferiţilor infractori ?

Teoriile pedepselor încearcă să răspundă la întrebările de mai sus şi la altele, legate de acestea. Scopul acestor teorii nu este acela de a explica prevalenţa anumitor tipuri de infracţiuni în termenii unor condiţii sociale, precum sărăcia. Acestea nu explică de ce sunt comise infracţiunile, ci sunt teorii normative care ne spun cum trebuie trataţi infractorii. Ele statutează condiţiile în care pedepsele sunt justificate şi oferă baza stabilirii pedepsei corecte.

Există două mari tipuri de teorii ale pedepselor. Teoria utilitaristă justifică pedeapsa doar în termenii consecinţelor pozitive. Ea nu este considerată în sine ca fiind pozitivă. Dimpotrivă, din moment ce pedeapsa îi privează pe infractori de ceva ce ei preţuiesc, este, extrasă din contextul în care e aplicată, negativă. Utilitariştii privesc orice modalitate de suferinţă drept negativă în sine şi justificată doar dacă împiedică producerea unei suferinţe mai mari sau dacă aduce un bine, un aspect pozitiv. Aşadar, dacă prin pedepsirea infractorilor se previne repetarea infracţiunilor asemănătoare, atunci pedeapsa produce consecinţe dezirabile care depăşesc ca intensitate aspectele negative suferite de infractor. Principalul obiectiv al pedepsei este reducerea infracţionalităţii.

Cel de-al doilea tip de teorie este teoria retributivă. Există diferite versiuni ale acestei teorii, dar principalul aspect vizat este acela că pedeapsa este justificată deoarece infractorul a comis în mod voluntar un act greşit. Cei care greşesc merită să sufere pentru faptele comise indiferent dacă suferinţa produce sau nu o consecinţă pozitivă. Spre deosebire de utilitarişti, retributiviştii nu privesc suferinţa pedepsei ca fiind negativă

în sine. În timp ce suferinţa nevinovaţilor este negativă, suferinţa vinovaţilor este una dreaptă.

Obiecţii diferite au fost ridicate împotriva ambelor teorii. Principala problemă pentru cea utilitaristă este de a explica de ce pedeapsa trebuie să fie acordată celor vinovaţi şi să nu fie extinsă şi asupra celor nevinovaţi în circumstanţe potrivite. Pe de altă parte, retributiviştii au dificultăţi în explicarea motivului pentru care persoanele vinovate trebuie pedepsite dacă pedeapsa nu aduce nici o consecinţă benefică.

În majoritatea sistemelor legale, doar cei care au încălcat legea penală sunt pasibili de pedeapsă. Dar utilitariştii permit pedepsirea nevinovaţilor dacă în acest mod sunt produse cele mai bune consecinţe. De exemplu, presupunând că un membru al unui grup rasial sau religios a comis o crimă teribilă împotriva unui membru al unui alt grup, în cazul în care unul dintre membrii primului grup nu este acuzat de crimă, membrii celui de-al doilea grup vor încerca să îşi facă singuri dreptate. Astfel, dacă vinovatul nu este găsit, unul dintre membrii nevinovaţi va fi pedepsit, mai ales că este foarte uşor să fie fabricate dovezi împotriva unei persoane nevinovate. Utilitariştii ar răspunde la această obiecţie prin evidenţierea faptului că, pe termen lung, consecinţele negative ale acuzării şi pedepsirii unei persoane nevinovate vor domina indiferent de consecinţele pozitive produse pe termen scurt. Adevărul şi încrederea în instituţia justiţiei vor fi distruse. Persoanele nevinovate vor înţelege însă că, în unele ocazii, vor fi sacrificate pentru binele social.

Acest calcul utilitarist al consecinţelor indezirabile ale pedepsirii vinovaţilor, chiar dacă este corect, nu oferă suficiente explicaţii la obiecţia adusă pedepsei propuse de ei. Nu este pedepsită persoana nevinovată pentru infracţiunile comise de către altcineva deoarece considerăm că este incorect sau injust să folosim persoanele nevinovate drept mijloace pentru beneficiul societăţii. Acesta ar fi motivul major pentru care, spre exemplu, nu sunt pedepsite familiile criminalilor chiar şi în momentul în care suntem convinşi că asemenea pedepse ar fi cele mai eficiente pentru reducerea ratei infracţionalităţii severe.

Pare a fi incorectă pedepsirea infractorilor care nu au putut evita comiterea unor fapte incriminate de legea penală. Astfel, infractorii care au cauzat în mod accidental răul, în condiţii speciale sau datorită faptului că erau afectaţi de boli mintale puternice, ar trebui să nu fie pedepsiţi. Utilitaristul ar încerca să justifice recunoaşterea excepţiilor în ceea ce priveşte pedepsirea pe baza argumentului conform căruia sancţionarea acestor infractori ar fi chiar lipsită de necesitate în inducerea aplicării legii. De exemplu, teama de pedeapsă nu ar fi putut împiedica un om care a încălcat accidental legea în aceeaşi măsură în care l-ar fi putut împiedica pe unul care a încălcat-o deliberat. Actele accidentale nu sunt produsul alegerilor conştiinţei, prin urmare nu este deţinut controlul asupra lor. Justificarea utilitaristă a excepţiilor legale nu este pe deplin satisfăcătoare. Recunoaşterea excepţiilor face posibilă fabricarea de scuze false pentru cei care încalcă legea în mod voluntar. Costurile (în termenii ratei criminalităţii) acceptării excepţiilor pot fi semnificative şi poate fi destul de neclar dacă acestea sunt sau nu depăşite de beneficii.

În cele din urmă, explicaţia utilitaristă permite pedepsirea care este disproporţională în raport cu gravitatea faptelor. Utilitariştii nu ar promova o formă de pedepsire care să cauzeze consecinţe mai rele decât cele ale nepedepsirii infracţiunii, dar restricţia referitoare la cantitatea pedepsei care trebuie aplicată nu este superioară celei exemplare care determină mulţi făptaşi potenţiali să comită unele infracţiuni minore. Răul cauzat de fiecare faptă este mic, dar răul total provocat de multe fapte este destul de mare şi poate fi şi mai mare decât pedeapsa suferită de un făptaş. Pedeapsa este disproporţională cu răul actual cauzat de o faptă măruntă, chiar dacă este proporţională în raport cu răul total care poate fi prevenit prin acţiunea mai multor făptaşi, însă din moment ce făptaşul este responsabil doar pentru ceea ce el însuşi a comis şi nu pentru actele comise de alţii, există din nou incorectitudine în impunerea unei pedepse exemplare.

Teoria retributivă restrânge pedepsele la cei care au încălcat legea în mod intenţionat, pentru că doar ei sunt singurii vinovaţi din punct de vedere moral pentru faptele greşite comise. Nevinovaţii nu trebuie pedepsiţi. Chiar şi cei care au încălcat legea, dar au o scuză semnificativă în această direcţie nu trebuie să fie blamaţi pentru ceea ce au făcut. Nu sunt responsabili din punct de vedere moral pentru un act comis întâmplător şi nu trebuie să fie pedepsiţi. Din moment ce retributiviştii justifică pedeapsa bazându-se pe acţiunile greşite deja înfăptuite ale persoanei, gradul de pedepsire variază în funcţie de gravitatea pedepsei. O persoană care omoară intenţionat o altă persoană este, în mod evident, mai vinovată într-o măsură mult mai mare decât cineva care fură o cămaşă ; prin urmare, crima ar trebui pedepsită mai drastic, iar hoţul mărunt nu ar trebui pedepsit. În toate aceste aspecte, teoria retributivă pare a fi superioară celei utilitariste. Totuşi, dacă acceptăm teoria retributivă, cazurile în care se realizează pedepsirea vinovaţilor sunt neclare deoarece scopul pedepsei nu este acela de a reduce rata infracţionalităţii.

Să presupunem că acceptăm pretenţia potrivit căreia răufăcătorii merită să sufere pentru greşelile din trecut. Acest fapt nu justifică în sine impunerea pedepsei de către stat pentru ca vinovaţii să sufere. De ce ar fi o funcţie a statului aceea de a da răufăcătorilor ceea ce merită ? Statul are funcţia de a-şi proteja cetăţenii, iar pedeapsa este un instrument al acestei protecţii dacă sunt identificate infracţiuni. Dar teoria retributivă nu se bazează pe efectele pedepsei pentru a o justifica şi astfel nu poate să apeleze la funcţia protectoare a statului pentru a invoca interesul său în a face răufăcătorii să sufere. Unii răufăcători suferă deja, fie că această suferinţă este un rezultat al infracţiunii lor, fie că este unul independent de aceasta : un spărgător îşi rupe piciorul în timpul infracţiunii comise, un tâlhar înarmat, lipsit de experienţă, se împuşcă în picior, un atacator suferă de o boală care nu are nici o legătură cu infracţiunea. Nici una dintre persoanele oferite ca exemplu nu suferă datorită pedepsei. Ar trebui ca statul să îi facă să sufere mai mult prin aplicarea pedepsei ?

În încercarea de a oferi un răspuns acestor întrebări, unii retributivişti s-au îndepărtat de premisa conform căreia răufăcătorii merită să sufere. Au încercat justificarea pedepsei prin ilustrarea faptului că infractorii au beneficiat de un avantaj necinstit faţă de cetăţenii care respectau legea, modificând astfel balanţa de beneficii şi îndatoriri din cadrul vieţii sociale. Astfel, pedeapsa, prin înlăturarea beneficiilor incorect obţinute de către infractori,

reinstaurează echilibrul. Legea penală interzice unele forme de comportament şi oferă beneficii tuturor celor care trăiesc în societate, prin garantarea unei arii de libertate necesară ducerii la bun sfârşit a planurilor proprii, evitându-se intervenţia celorlalţi. Cetăţenii care respectă legea acceptă limitările impuse de beneficiile oferite, dar infractorii acceptă doar beneficiile. De exemplu, răufăcătorii se bucură de protecţia legii penale la fel de mult ca şi cetăţenii care respectă legea, dar ei eşuează în încercarea de a respecta legea aşa cum o fac cei din urmă.

Teoria localizează partea negativă a actului infracţional în obţinerea unui avantaj necinstit faţă de cetăţenii care se supun legii. Dar acest aspect este deseori înşelător. Răul făcut de criminal este, în principal, suferit de victima sa şi nu de către o terţă persoană. Crima se pedepseşte nu doar pentru a înlătura avantajele necinstite pe care criminalul le-a obţinut faţă de cetăţenii care se supun legii, ci şi pentru prevenirea unor viitoare crime asupra altor oameni. Mai mult, faptul că cetăţenii care respectă legea acceptă unele limitări ale libertăţii lor, pe care infractorii nu le acceptă, presupune că cei dintâi au dorinţa de a încălca legea. Dar mulţi cetăţeni care respectă legea nu au nici o dorinţă de a ucide, ataca sau fura. Prin urmare, în multe cazuri, legea nu impune limitări în ceea ce îi priveşte. Este îndoielnic faptul că beneficiile şi limitările sunt distribuite în mod egal. Circumstanţele sociale ale unor persoane le fac pe acestea să fie victime ale infracţiunilor într-un grad ridicat de probabilitate. Săracii şi cei privaţi de anumite beneficii trebuie să dea dovadă de o limitare mai accentuată în ceea ce priveşte furtul decât cei bogaţi şi privilegiaţi.

Teoria retributivă permite ca infractorii să fie pedepsiţi fără a se face referire la consecinţele sociale ale pedepsei. Presupunând însă, pentru o multitudine de motive, că pedeapsa duce la creşterea semnificativă a ratei infracţionalităţii mai mult decât la scăderea sa, persoane instabile din punct de vedere mintal pot fi atrase de perspectiva pedepsei. Pedeapsa poate aliena infractorii de societate şi poate spori activităţile infracţionale. Dacă pedeapsa ar avea aceste efecte nocive şi multe altele, utilitariştii ar renunţa la pedeapsă în favoarea unor abordări mai eficiente care să rezolve problema răufăcătorilor. Însă retributiviştii sunt preocupaţi de pedepsirea infractorilor. Efectul pedepsei retributive, într-o asemenea situaţie, este reprezentat de o creştere a numărului de victime ale infracţiunilor. Cui aduce beneficii pedeapsa instituţionalizată ? În mod sigur nu cetăţenilor care respectă legea şi care înregistrează un risc ridicat de a cădea victime ale infracţionalităţii. De ce trebuie să sufere oamenii nevinovaţi pentru aplicarea justiţiei retributive ?

Au fost realizate încercări pentru a remedia defectele teoriilor utilitariste şi retributive prin avansarea unora mixte care combină elemente din cadrul amândurora. O astfel de teorie afirmă că scopul justificator al pedepsei este reprezentat de ţelul utilitarist al prevenirii sau reducerii infracţiunilor, dar accentuează faptul că urmărirea acestui scop trebuie să fie limitată de condiţia conform căreia doar cei care au încălcat legea în mod voit să fie pedepsiţi, iar pedeapsa lor să fie proporţională cu gravitatea faptei (Hart, 1968). Aceste restricţii, impuse în ceea ce priveşte persoanele care trebuie pedepsite şi măsura în care trebuie aplicată pedeapsa, sunt dictate de condiţiile egalităţii indivizilor, de corectitudinea faţă de indivizi care statuează că ele nu pot fi folosite pentru beneficiul societăţii decât dacă acestea au capacitatea şi oportunitatea cinstită de a se conforma

legii. Pe de altă parte, dacă sunt pedepsiţi cei care încalcă în mod voluntar legea pentru a preveni repetarea faptelor lor sau pentru a intimida potenţialii răufăcători, nu folosim pedepsele în mod corect. Eşecul pedepsirii în asemenea cazuri ar putea fi reprezentat de existenţa unor persoane nevinovate care sunt victime colaterale ale infracţiunilor. Aceste victime nu au putut evita răul făcut de infractor în felul în care au putut evita cei care au încălcat în mod voit legea şi au evitat pedeapsa care ar fi rezultat.

Teoriile pedepselor au de jucat un rol semnificativ în dezbaterea continuă referitoare la pedeapsa capitală, în special în cazurile de crimă. Unii retributivişti fac apel la legea talionului pentru a determina cantitatea potrivită de pedeapsă. Acest principiu afirmă că trebuie să se răsfrângă asupra făptaşului ceea ce acesta a făcut victimei : „Ochi pentru ochi, dinte pentru dinte” şi „viaţă pentru viaţă”. Prin urmare, pedeapsa capitală este singura potrivită pentru crimă. Însă legea talionului este adânc contestată. Se axează pe răul făcut de infractor fără a lua în calcul starea lui mintală. O viaţă poate fi luată intenţionat sau accidental, o persoană poate fi ucisă pentru un scop personal sau pentru a o scuti de agonia sfârşitului dureros care se profilează. Chiar dacă scopul legii talionului este restrâns la cazuri în care răul este făcut în mod intenţionat, încă mai există problema referitoare la nivelul la care pedeapsa ar trebui să imite crima. Ar trebui criminalii ucişi în aceeaşi manieră în care şi-au ucis victimele ? În orice caz, este imposibil de aplicat legea talionului în cazul mai multor răufăcători : hoţul fără bani, tâlharul fără dinţi care îi sparge dinţii victimei sale, cel care realizează fraudă fiscală etc. În cazul în care, fiind conştienţi de defectele legii talionului, retributiviştii încă mai insistă ca pedeapsa să fie proporţională cu gravitatea morală a faptei comise, atunci această condiţie este îndeplinită în momentul în care crima este pedepsită mai aspru decât infracţiunile mai puţin grave. Astfel, nu este nevoie de pedeapsa capitală.

Din punctul de vedere al utilitariştilor, pedeapsa capitală poate fi justificată dacă produce consecinţe mai bune în momentul în care este supusă comparaţiei cu alte forme mai puţin severe de pedeapsă. Această condiţie ar fi satisfăcută dacă pedeapsa capitală este o formă superioară de pedeapsă faţă de detenţia în închisoare pentru o perioadă îndelungată. Astfel, utilitariştii vor aborda problema din perspectiva rezultatelor efectelor pedepsei capitale. Rezultatele statistice sunt bazate pe comparaţii ale ratelor criminalităţii în ţările în care este aplicată pedeapsa capitală şi în ţările asemănătoare din punct de vedere social, dar în care nu este aplicată pedeapsa capitală. Un alt set de comparaţii este realizat în aceeaşi ţară, în momente diferite de timp, când a fost aplicată şi când nu a mai fost aplicată pedeapsa capitală. Rezultatele nu demonstrează superioritatea pedepsei capitale în raport cu alte pedepse.

Abordarea utilitaristă este respinsă de către cei care doresc să accentueze valoarea vieţilor persoanelor nevinovate în cazul crimelor prin comparaţie cu cea a criminalilor care au comis această faptă în mod intenţionat. Este sugerat faptul că rezultatele comparaţiei de mai sus nu relevă în mod decisiv superioritatea pedepsei capitale, iar în asemenea condiţii este mai bine să nu se ia în calcul posibilitatea pedepsei capitale. Dacă există pedeapsă capitală şi ea nu se dovedeşte a fi superioară, atunci criminalii au fost executaţi fără a exista o necesitate în această direcţie. Dacă, pe de altă parte, este abolită pedeapsa capitală şi se dovedeşte a fi o pedeapsă superioară, atunci vor apărea victime

colaterale ale crimei. Acest argument este însă inacceptabil deoarece, unde există pedeapsă capitală, este sigur faptul că acei criminali condamnaţi la moarte vor fi ucişi, dar în absenţa pedepsei capitale şi în lumina experienţei avute până în prezent există o mică probabilitate a apariţiei mai multor victime nevinovate ale crimelor (Conway, 1974). În orice caz, există riscul pentru câteva persoane să fie acuzate în mod greşit de crimă şi să fie executate în momentul în care există pedeapsa capitală. Acest argument trebuie adus în categoria celor împotriva pedepsei capitale.

În ultimii ani au fost făcute mai multe încercări de a înlocui pedeapsa capitală cu metode alternative ale controlului criminalităţii. Până în acest moment, aceste metode nu au dat rezultatele scontate. Folosirea nediscriminatorie a închisorilor a dus la o rapidă suprapopulare a acestora. Trebuie căutate forme noi şi imaginative de pedepsire a unor infracţiuni. Până acum am făcut referire la modificarea în sine a instituţiei pedepsei. Unii critici radicali au dorit înlocuirea instituţiei pedepsei cu unele sisteme de igienă socială care, se pretinde, sunt mai eficiente în direcţia reducerii actelor ostile din punct de vedere social. Pentru aceşti critici, există un rău diferit în a-i pedepsi pe cei care comit intenţionat o infracţiune şi a-i excepta de la pedeapsă pe cei care o comit în mod accidental sau care au o scuză. Mai mult rău social este cauzat de către cei care comit infracţiunile involuntare, de exemplu, în accidente rutiere decât în crime premeditate. Dacă rolul legii penale este de a preveni răul social mai mult decât este de a pedepsi coruperea morală, trebuie ignorat statutul mintal al răufăcătorului şi toţi aceştia ar trebui să devină subiecţi ai tratamentului care să îi împiedice să repete faptele anterioare. Pentru o condamnare este suficient ca o persoană să fi comis ceva interzis de lege. Nu este necesar ca cei acuzaţi să fie vinovaţi. După condamnare, acuzaţii aşteaptă sentinţa. În acest moment poate fi luat în calcul statutul mintal al făptaşului în momentul comiterii infracţiunii, însă numai pentru a se descoperi forma potrivită de tratament. Tratamentul este menit să prevină pericolul repetării infracţiunii (Wootton, 1981).

Dar pledoaria pentru un sistem al igienei sociale nu este una convingătoare. Legea penală nu este justificată din punct de vedere moral în direcţia adoptării oricăror mijloace doar pentru că va atinge într-o manieră foarte eficientă scopul prevenirii sau reducerii comportamentelor negative. De exemplu, poate fi posibilă reducerea ratei criminalităţii prin înregistrarea telefoanelor şi prin monitorizarea vieţilor private ale persoanelor. Însă costul este foarte mare şi inacceptabil. În acelaşi fel ar fi incorect ca unele persoane să fie condamnate şi să fie supuse unui tratament obligatoriu pentru un comportament involuntar, pe care nu au putut să îl evite. Indivizii ar pierde controlul asupra propriei vieţi dacă legea s-ar amesteca în comportamentele care nu reflectă dorinţa lor voluntară. Nu vor şti când vor cauza rău în mod intenţionat altora sau dacă actele lor vor reprezenta rezultatul alegerilor pe care ei le iau. La nivelul sentinţei, există pericolul ca infractorii care sunt trataţi ca nulităţi sociale şi a căror pedeapsă nu este proporţională cu gradul culpabilităţii lor morale, să fie supuşi unor perioade continue de tratament fără rezultate adecvate.

Winston Churchill a afirmat că democraţia este cel mai rău sistem de guvernare, cu excepţia tuturor celorlalte. Încercările de a justifica pedeapsa au de înfruntat o situaţie similară. Nici o teorie etică nu poate justifica instituţia pedepsei în forma sa actuală.

Teoriile concurente ale pedepsei identifică slăbiciuni diferite ale instituţiei şi sugerează modificări diferite şi incompatibile. Din moment ce practica curentă a pedepsei pare a servi unui scop social esenţial de o manieră compatibilă la nivel general cu păreri etice care o susţin, instituţia pedepsei supravieţuieşte şi dă semne că va reuşi în continuare să facă acest lucru, pentru o perioadă bună de timp.

Referinţe

Conway, D.A. : „Capital punishment and deterrence : some considerations in dialogue form”, în *Philosophy and Public Affairs*, 3 (1974), pp. 431-443.

Hart, H.L.A. : *Punishment and Responsibility* (Oxford : Clarendon Press, 1968).

Wootton, B. : *Crime and the Criminal Law* (Londra : Steven and Sons, 1981).

Bibliografie suplimentară

Burhg, R.W. : „Do the gulity deserve punishment ? ”, în *Journal of Philosophy*, 79 (1982), pp. 193-210.

Duff, R.A. : *Trials and Punishments* (Cambridge : Cambridge University Press, 1986).

Honderich, T. : *Punishment : The Supposed Justifications* (Harmondsworth : Penguin, 1984).

Kleinig, J. : *Punishment and Desert* (The Hague : Nijhoff, 1973).

Lacey, N. : *State Punishment : Political Principles and Community Values* (Londra : Routledge, 1988).

McCloskey, H.J. : „A non-utilitarian approach to punishment”, în *Contemporary Utilitarianism*, M.D. Bayles (coord.) (New York : Doubleday, 1968).

Morris, H. : „Persons and punishment”, în *Punishment and Rehabilitation*, J.G. Murphy (coord.) (Blemont, Cal. : Wadsworth, 1973).

Murphy, J.G. : *Retribution, Justice, and Therapy* (Dordrecht : Reidel, 1979).

Primoratz, I. : *Justifying Legal Punishment* (Atlantic Highlands : Humanities Press, 1989).

Sprigge, T.L.S. : „A utilitarian reply to Dr McCloskey”, în *Contemporary Utilitarianism*, M.D. Bayles (coord.) (New York : Doubleday, 1968).

Ten, C.L. : *Crime, Guilt, and Punishment : A Philosophical Introduction* (Oxford : Clarendon Press, 1987).

— 33 —

Politica şi problema „mâinilor murdare”

C.A.J. Coady

i. Introducere

Politica a pus întotdeauna întrebări provocatoare privind competenţa şi autoritatea morală în accepţiunea comună. Factorul politic este acela care îl determină pe Thrasymachus, în *Republica* lui Platon, să îl provoace pe Socrate la a-i combate surprinzătoarea definiţie a dreptăţii ca „interesul celui mai puternic”.

În acelaşi spirit, unii teoreticieni şi consultanţi politici înclină să atribuie realismului politic ideea că în politică nu este loc pentru consideraţii morale. Unul dintre consilierii preşedintelui Kennedy în perioada crizei rachetelor din Cuba din 1962, Dean Acheson, consemnează cu mândrie că, în momentul în care moartea a sute de mii de oameni nevinovaţi şi alte aspecte de acest fel sunt puse în balanţă, „cei implicaţi… îşi vor aminti nerelevanţa aşa-ziselor consideraţii morale aduse în discuţie… discursul moral nu a contat” (1971, p. 13). În mare măsură, aşa s-a întâmplat în cazul propriei contribuţii a lui Acheson la acele dezbateri cruciale, însă punctul său de vedere nu a prevalat ; alte argumente aduse preşedintelui au avut o tentă morală, ca acela al lui Robert Kennedy, care a susţinut că atacul aerian asupra bazelor rachetelor din Cuba, o soluţie favorizată de Acheson, va fi opusul a ceea ce s-a întâmplat la Pearl Harbour. În spiritul lui caracteristic, Acheson a interpretat argumentul ca pe o simplă confuzie şi ca o parte dintr-un răspuns „emoţional sau intuitiv” (1965, pp. 197-198). Cu toate acestea, dacă consideraţiile morale nu erau nerelevante, în mod surprinzător ele nu erau atât de importante în comparaţie cu alţi factori de natură evident politică sau chiar personală, precum nevoia preşedintelui Kennedy de a-şi recâştiga prestigiul, de a-şi demonstra curajul şi de a elimina perspectiva destituirii sale de către Congres, precum şi necesitatea evitării înfrângerii Partidului Democrat în apropiatele alegeri legislative.

Kennedy a considerat că circumstanţele de ordin politic justificau ceea ce el însuşi socotea ca fiind un foarte mare risc (cu o contribuţie între o treime şi o jumătate în acest sens) de izbucnire a unui holocaust nuclear. (O prezentare mai detaliată a riscurilor asumate în politica armelor nucleare poate fi găsită în capitolul 34, „Război şi pace”) Cei care fac referiri la necesităţile politicii, cel puţin de la Machiavelli încoace, au vorbit adesea nu numai despre riscuri necesare de o natură aparent imorală, dar şi despre

necesitatea minciunilor, a actelor de cruzime şi chiar a crimelor. Ghidându-se după piesa lui Sartre cu acelaşi nume, filozofii moderni tind să vorbească despre necesitatea „mâinilor murdare" în politică, aceasta însemnând că vocaţia pentru politică le cere practicienilor să încalce, într-un mod oarecum justificat, standarde morale importante.

Există multe aspecte ambigue legate de ideea potrivit căreia politica face excepţie de la ordinea morală, precum faptul că mărturiile istorice oferă motive suficiente pentru a dori o cercetare morală minuţioasă a activităţilor desfăşurate de către politicieni. Nici scriitorii din acest domeniu nu clarifică întotdeauna ceea ce înţeleg prin morală, politică sau „mâini murdare". Cred că Machiavelli poate fi cel mai bine înţeles atunci când insistă pe ideea potrivit căreia circumstanţele de ordin politic cer uneori în mod raţional încălcarea raţiunilor morale autentice, care, în altă situaţie, ar fi decisive. Însă abordările moderne sugerează că există o morală specifică, potrivită cu activităţile politice şi că verdictele ei cântăresc mai greu decât consideraţiile moralei „obişnuite" şi „personale". Adesea, această teză este susţinută de apelul la noţiunea de morală a rolurilor, cu implicaţia că rolul politic antrenează exclusiv sau predominant nevoia acestor „mâini murdare". Părerea mea, spusă simplu, este că în măsura în care există o dispută în ceea ce priveşte încălcarea revendicărilor moralei (fie ea „reală" sau pur şi simplu „obişnuită") în situaţia unor circumstanţe copleşitoare, atunci aceasta este o problemă care poate apărea în orice domeniu al vieţii. Nu reprezintă apanajul sferei politicului, cu toate că problema se pune într-un mod mai acut sau mai dramatic.

ii. Provocarea machiavelliană

Nu este clar dacă Machiavelli ar fi obiectat. El scrie pentru şi despre conducători şi consilierii lor, astfel încât abordarea sa este preponderent politică ; dar, cel puţin câteodată, el scrie ca şi cum nevoia acestor „mâini murdare" este mai degrabă o parte a condiţiei umane, nu a sferei politicului. În ceea ce priveşte scrierile filozofice recente, deşi uneori transpare această presupunere, acestea au realizat de obicei o delimitare clară între politic sau public, pe de-o parte, şi privat, personal sau ordinar, pe de altă parte. O carte consacrată în parte problemei „mâinilor murdare" este intitulată sugestiv *Public and Private Morality*, iar coordonatorul ei, Stuart Hampshire vorbeşte despre „un conflict între două moduri de viaţă" (p. 45). Michael Walzer, în principala sa lucrare pe această temă, procedează, în cea mai mare parte, ca şi cum problema ar fi specifică sferei politicului, deşi el afirmă că nu doreşte să susţină că „este doar o dilemă politică", ci doar că „este uşor să-ţi murdăreşti mâinile în politică şi că adesea este corect să faci aşa" (1973, p. 174). Probabil că această propoziţie nu se doreşte valabilă şi pentru ceea ce Walzer numeşte „viaţa privată", cu toate că el şi alţi autori contemporani care au abordat această temă nu oferă prea multe argumente, astfel încât să poată fi făcută diferenţa dintre public şi privat. Viaţa publică este într-adevăr atât de difuză şi pluralistă (pornind de la politicieni la preoţi, de la bancheri la asistente medicale, de la academicieni la arhitecţi, de la parlamente la asociaţii suburbane locale), încât poate părea că au rămas foarte puţine elemente cu care să fie comparată, altele în afară de viaţa casnică. Ideea

potrivit căreia morala tradiţională se referă doar la planul familial sau poate amical este una foarte puternică, dar, cu siguranţă, neverosimilă. Există multe probleme serioase de abordat aici, dar nu vom vorbi despre ele în acest punct, ci vom continua cu prezentarea unui contrast intuitiv între ceea ce este clar politic şi ceea ce este evident politic.

Aşa cum se ştie, există multe controverse legate de interpretarea ideilor lui Machiavelli. Cred că pledoaria lui cu privire la „imoralitatea necesară” este foarte serioasă (mai degrabă decât ironică, cum susţin alţii) şi că, deşi implică încălcarea moralei creştine, ideea are aplicaţii mai ample în codurile morale şi în cazul virtuţilor recunoscute în plan laic şi în alte contexte decât creştinismul. Machiavelli spune : „Acela care ar voi să-şi proclame oricând şi oriunde încrederea lui în bine ar fi cu necesitate doborât de ceilalţi care sunt în jurul lui şi care nu sunt oameni de bine. Aşadar, principele care vrea să-şi păstreze puterea va trebui să înveţe neapărat să poată să nu fie bun şi să ştie să fie sau să nu fie astfel după cum este nevoie”[1]. El contestă într-adevăr o imagine adânc înrădăcinată şi convingătoare a moralei. Potrivit acestei imagini, putem înţelege ce înseamnă a trăi o viaţă corectă în termeni de virtute şi/sau îndatoririle unui cod moral, iar o asemenea înţelegere ne oferă o îndrumare finală, valabilă asupra felului în care trebuie să acţionăm. Raţiunea morală s-ar putea să nu aibă întotdeauna ceva de spus despre alegerile şi deciziile noastre (deşi unii au crezut în mod neplauzibil că ea ne îndrumă neîncetat), dar când intervine în mod serios şi relevant, ea trebuie să prevaleze asupra tuturor consideraţiilor concurente.

Această imagine este pusă sub semnul întrebării de către Machiavelli deoarece el crede că există raţiuni mai puternice care pot şi ar trebui să prevaleze asupra raţiunilor morale. Cineva ar putea să atenueze şocul acestei poziţiei (aşa cum, câteodată, încearcă să procedeze el însuşi), prin încorporarea acestor raţiuni puternice în cadrul moralei. Reconstrucţia utilitaristă a moralei realizează tocmai acest lucru : face o raţiune morală din orice motiv pentru acţiune, care este în mod „raţional” îndeajuns de puternic pentru a reclama preeminenţa unei raţiuni morale. Alte puncte de vedere pot face acelaşi lucru tratând „ideea de a învăţa cum să nu fii bun” ca simplă acumulare de virtuţi politice sau ca îndeplinire a unor îndatoriri politice distincte. Dacă se ia însă în serios atât experienţa morală, cât şi provocarea lui Machiavelli, inevitabil se va exercita o presiune asupra ideii clasice potrivit căreia virtuţile formează o unitate. Machiavelli pune în mod intenţionat la îndoială unitatea virtuţilor, la un moment dat, atunci când insistă pe faptul că nu este posibil (mai ales pentru un principe) să respecte toate virtuţile „deoarece condiţiile noastre omeneşti nu o îngăduie”(1513, p. 52). De aceea, „făcând ceea ce este bine” în politică va însemna uneori, de fapt, cultivarea unui viciu uman. (Deşi Machiavelli renunţă uneori la această poziţie severă, vorbind despre ceea ce „ni se pare a fi rele”.) Consideraţii similare se aplică, poate mai riguros, în tratarea ariei problemei noastre în termenii moralei rolurilor. Viaţa unui om nu se reduce la un singur rol şi se pare că imperativele diferitelor roluri nu se găsesc în armonie. Aceste diferenţe necesită cu siguranţă o rezolvare în termeni care transcend recurgerea la morala rolurilor. Dacă morala rolului include tot ceea ce înseamnă morală, atunci soluţia va fi obţinută prin apelul la consideraţii

1. N. Machiavelli, *Principele*, în volumul *Măştile puterii*, traducere de Nina Façon, Institutul European, Iaşi, 1996, p. 93.

nemorale. Pentru un utilitarist monist, dimpotrivă, orice duce la rezolvarea problemei în mod raţional sau satisfăcător, va fi, *ipso facto*, o consideraţie morală.

Să vedem ce argumente aduc filozofii contemporani în favoarea viziunii conform căreia există ceva aparte în politică şi care legitimează concluziile machiaveliene. Ne vom întoarce, apoi, la Machiavelli, ale cărui argumente au oarecum o tentă diferită. Machiavelienii moderni pornesc de la câteva consideraţii. Există un mesaj în majoritatea intervenţiilor lor, dar, de obicei, ei nu aprofundează lucrurile. Iată câteva consideraţii regăsite în scrierile lor. „Necesitatea” de a manipula, de a minţi, de a trăda, de a fura sau de a ucide poate apărea ocazional în viaţa privată, dar este mult mai frecventă în politică. Arena politică implică alegeri şi consecinţe mult mai importante decât cele din viaţa privată. Actorii din viaţa politică sunt reprezentantivi şi deci se pretează unei judecăţi morale diferite. Acest argument este deseori susţinut prin apelul la morala rolurilor. Legat de aceasta, unii scriitori (şi mă gândesc aici la Thomas Nagel) atribuie o mare importanţă consideraţiilor de imparţialitate în etica politică. Nagel consideră că acest fapt susţine legitimitatea dată statului de a recurge la violenţă, în contrast cu modul în care dezaprobăm un asemenea gest venit din partea unui cetăţean.

iii. Examinarea dezbaterii contemporane

Mă voi rezuma în următoarele rânduri la câteva comentarii asupra acestor argumente. Pentru început, să presupunem că unele domenii conduc către divergenţe mai frecvente între valorile morale şi cele nemorale. Trebuie să reţinem aici două lucuri : aceste domenii sunt o problemă de contingenţă istorică, iar frecvenţa apariţiei divergenţelor nu coincide neapărat cu frecvenţa schimbărilor în ceea ce priveşte supremaţia justificabilă a acestora. Politica poate fi foarte paşnică, după cum îmi imaginez eu că ar fi în Monaco, iar viaţa privată poate fi un vârtej de conflicte dureroase, cum ar fi într-un ghetou de negri sau într-un sat etiopian în timpul foametei. În plus, acolo unde politica pune mai multe probleme din punct de vedere moral, nu înseamnă automat că deciziile ce contravin moralei sunt neapărat legitime. Unele domenii pot prezenta un grad mai mare de risc din punct de vedere moral decât altele, fără a fi mai puţin supuse legilor moralei. Politica poate fi mai lipsită de substanţă decât conducerea gospodăriei, fără ca aceasta să ducă la un număr mai mic de constrângeri morale în politică. Dimpotrivă, cu cât tentaţia apare mai des, cu atât creşte şi nevoia de aderare la standarde morale şi la principii. (Într-adevăr aceasta a fost viziunea lui Erasmus, cunoscut umanist contemporan cu Machiavelli, în opera sa *Educaţia principilor creştini*.)

Dar dacă frecvenţa în sine nu este de ajuns, poate importanţa consecinţelor cântăreşte mai mult. Majoritatea discuţiilor contemporane tratează deciziile luate cu „mâinile murdare” ca fiind cel puţin parţial dictate de semnificaţia sau importanţa consecinţelor pe care le implică. E adevărat că deciziile politice au efecte de amploare şi implică de obicei interese importante, dar este la fel de adevărat că semnificaţia deciziilor şi a crizelor politice poate fi uşor exagerată, iar politicienii sunt primii care fac acest lucru – urmaţi

îndeaproape de mass-media. Ajungem astfel la concluzia logică potrivit căreia, dacă deciziile politice au o pondere aşa mare, la fel pot avea şi multe dintre deciziile personale legate de diversele activităţi care exclud o posibilă implicare în politică. Nu vrem să afirmăm că acestea ar fi decizii politice, dar faptul că o anumită persoană îşi cultivă grădina sau intelectul în loc să se ocupe de chestiuni la nivel naţional ar putea avea consecinţe dramatice. Cu toate acestea, semnificaţiei rezultatelor şi numărului de persoane afectate li se adaugă şi gradul de probabilitate. Este bine ştiut cât de dificil este să fii pe deplin încrezător în rezultatul alegerilor politice. Prin contrast, unele costuri şi probleme care ţin de domeniul personal au o importanţă mai mare şi deseori şi un grad de certitudine mai ridicat. A se lua drept exemplu nevoia de prevenire a molestării sau perversiunii faţă de propriul copil şi a se compara cu nevoia de păstrare a carierei politice în interesul independenţei naţionale.

Chestiunile legate de reprezentare, neutralitate sau imparţialitate ridică foarte mari semne de întrebare, şi nu le voi discuta pe larg aici. Ele sunt legate de o anumită concepţie a rolului politic, iar ceea ce se spune despre acest lucru depinde foarte mult de ceea ce se crede despre morala rolurilor. După cum am sugerat deja, din punctul meu de vedere, rolul politic este departe de a fi un rol în sensul obişnuit al cuvântului, aşa cum este cel de doctor sau de pompier. Sarcinile politicii sunt atât de difuze, atât de dependente de determinaţiile culturale, atât de uşor de supus contestării morale, încât aproape nu are sens să derivăm norme funcţionale din comportamentul politic în sine. Când un politician afirmă despre un altul că este „un adevărat profesionist”, el oferă de fapt o analiză a capacităţilor existente, relevante în anumite procese politice, dar la fel de bine s-ar putea referi la Iosif Stalin sau Adolf Hitler.

Oricum, reprezentarea, în sine, nu contribuie foarte mult la modificarea statutului moral ; extinde puterea şi capacitatea individului, deşi, în acelaşi timp, le şi restrânge într-o oarecare măsură, dar chestiunea limitelor şi a libertăţilor morale va rămâne mult timp o problemă de evaluare a moralei comune care se aplică scopurilor instituţionale pentru care au fost create aceste puteri. Un exemplu ar fi cazul violenţei, aplicarea ei fiind considerată de Waltzer, Hampshire şi Nagel ca fiind un semn distinctiv al politicii. Deseori s-a vehiculat ideea că ar fi greşit ca cetăţenii să folosescă violenţa sau ameninţarea cu aplicarea acesteia în relaţiile cu alţi cetăţeni, dar că este acceptabil sau chiar corect ca reprezentantul lor politic să o folosească în numele lor. Dacă acest argument vrea să sugereze faptul că cetăţenii de rând nu au niciodată dreptul să facă uz de violenţă, nici chiar de violenţa letală, pentru a-şi proteja drepturile, avem de-a face cu o chestiune cât se poate de îndoielnică. Una dintre cele mai plauzibile căi spre legitimizarea aplicării violenţei de către stat este cea a „analogiei cu nivelul individual”, respectiv cu dreptul individului la legitimă apărare. Dar implicaţiile pot fi mai nesemnificative ; cu siguranţă, agenţii statali au dreptul să folosească sau să autorizeze violenţa atunci când individul nu are nici o putere să facă acest lucru. Thomas Nagel exemplifică riguros acest aspect când se referă la impozitare şi recrutarea pentru serviciul militar. Iată ce spune el despre sistemul de impozitare : „Dacă o persoană cu venitul de 2.000 dolari pe an ameninţă cu pistolul o alta, cu un venit de 100.000 dolari pe an, şi-i fură portofelul, această acţiune se numeşte jaf. Dacă guvernul federal reţine un procentaj din salariul celei de-a doua

persoane (prin aplicarea legilor împotriva evaziunii fiscale prin ameninţări cu închisoarea sub supraveghere armată) şi dă o parte din acesta unei alte persoane sub formă de ajutor social, de bonuri de masă sau de îngrijiri medicale gratuite, aceasta se numeşte impozitare" (1978, p. 55). Nagel afirmă în continuare că primul caz e de nepermis din punct de vedere moral, iar al doilea e legitim din punct de vedere moral, pretinzând că e un caz în care morala publică nu e „derivată" din morala personală, ci din „consideraţii impersonale legate de consecinţe". „Nu se poate – spune el – să echivalezi un sistem de impozitare redistributiv printr-o cumulare a unui număr mare de acte individuale, care să satisfacă toate cerinţele moralei private."

Lăsând deoparte orice urmă de îndoială legată de imposibilitatea de a justifica actul de furt al unui individ *in extremis*, ceea ce este ciudat în abordarea lui Nagel este faptul că determinanţii esenţiali care diferenţiază cazurile de furt şi impozitare fac referire la consideraţii morale perfect normale. Poziţia generală a lui Nagel este că morala politică diferă de morala privată deoarece acordă mai multă importanţă consecinţelor, în timp ce morala privată se concentrează mai mult pe agent. Există mai multe interpretări ale acestei idei care nu implică „mâinile murdare". De exemplu, funcţionarii publici ar trebui să fie foarte circumspecţi când primesc şi oferă cadouri, trebuie să se gândească foarte bine la consecinţele a ceea ce fac şi să se străduiască să facă ceea ce trebuie chiar dacă aceasta i-ar pune într-o situaţie materială dificilă. Dar exemplul cu impozitarea ilustrează de fapt continuitatea puternică între morala publică şi cea privată. Conducătorul politic poate lua bani de la cetăţeni, chiar prin ameninţare cu recursul la violenţă dacă e nevoie, pentru scopuri publice cum ar fi ajutorarea săracilor, pentru că această soluţie este mai corectă decât alternative precum cazurile indivizilor care apelează la hoţia „justificabilă". Având în vedere că anumite scopuri redistributive sunt justificabile, impozitarea îi vizează deopotrivă pe cei suficient de bogaţi încât să-şi permită gărzi de corp şi alarmă la casă, iar veniturile se împart egal şi echitabil, chiar şi la cei care sunt prea timizi sau corecţi pentru a fura. Este, de asemenea, mai bine ca cetăţenii să nu fie judecătorii propriilor cazuri în aceste chestiuni, mai ales acolo unde poate fi invocată violenţa. Conceptele de echitate, dreptate şi bine, evocate aici, sunt cu siguranţă aceleaşi care operează şi în contextul familial sau în altele mai intime. Ceea ce afirmă Nagel despre imposibilitatea analizării unui sistem de impozitare ca reprezentare a cumulării unui număr de acte individuale care satisfac cerinţele de morală „privată" ar putea fi totuşi adevărat, dar din motive care nu au nimic de-a face cu morala în particular. Altfel spus, nici un sistem instituţional nu poate fi analizat prin descompunerea într-o sumă de acte individuale de orice fel.

Să acordăm mai multă atenţie afirmaţiei lui Nagel referitoare la faptul că morala politică pune accentul îndeosebi pe imparţialitatea nucleului moralei din care derivă atât morala politică, cât şi cea privată. Este adevărat că unele culturi politice pun mare preţ pe evitarea nepotismului şi a patronajului, dar mă îndoiesc că se poate ajunge prea departe pornind de aici. Pentru început, există sau au existat multe culturi politice în care asemenea restricţii legate de favorizarea rudelor sau a prietenilor au fost mai puţin evidente sau chiar inexistente. Nu susţin că lipsa unor asemenea restricţii nu creează probleme, ci doar că distincţia lor de morala politică nu este plauzibilă. Trebuie să amintim că în unele culturi în care patronajul familial nu este bine văzut, se trece cu vederea sau chiar se încurajează avansarea prietenilor politici sau a celor apropiaţi. Este

adevărat că exploatarea poziţiei politice pentru interese şi profituri personale este puternic respinsă în multe culturi (cu toate acestea este intens practicată atât pe căi directe, cât şi indirecte). Având în vedere aceste realităţi, trebuie stabilit faptul că exploatarea relaţiilor deosebit de *personale* pentru obţinerea unui profit este profund imorală. Gândiţi-vă pentru un moment la oamenii care fac trafic cu copii sau la cei care devin proxeneţi pentru partenerii lor de sex. În plus, mai există şi faptul, refractar la teza imparţialităţii, care arată că politicienii sunt priviţi în general ca fiind influenţaţi în mod corect de consideraţii de parţialitate care diferă doar ca dimensiune de cele ale cetăţenilor. Liderii politici sunt priviţi ca având obligaţii speciale faţă de naţiunea lor, faţă de districtul lor electoral, faţă de partidul lor, faţă de facţiunea lor şi chiar faţă de rasa lor. Astfel, teza imparţialităţii nu este convingătoare. (Vezi capitlolul 28, „Relaţiile personale”, pentru o evaluare a tezei imparţialităţii în contextul moralei private ; pentru o abordare din perspectiva consecinţelor vezi capitolul 19, „Consecinţialismul”.)

iv. Problema corupţiei

Toate aceste argumente au de înfruntat o dificultate mai generală în măsura în care ele se bazează pe aspecte obişnuite ale comportamentului politic. Din această pespectivă, orice teză a „mâinilor murdare” şi a naturii speciale a moralei politice trebuie să accepte faptul că mediile politice sunt adesea corupte din punct de vedere moral. Psalmii ne avertizează în legătură cu încrederea în principi (Ps. 146,3) şi profetul Miheia vorbeşte în numele multora când spune : „Mâinile lor sunt îndreptate să facă rău : cârmuitorul cere daruri, judecătorul cere plata, cel mare îşi arată pe faţă ce doreşte cu lăcomie, şi astfel merg mână în mână” (Mih. 7,3). Aici, ideea de bază nu este doar că „puterea tinde să corupă”, deşi se întâmplă aşa, ci că valorile pe care politicienii ajung să le promoveze, şi pe care alţii ajung să le accepte, pot fi rezultatul unor circumstanţe şi aranjamente sociale degradate. Atât Rousseau, cât şi Marx au adus contribuţii importante la această dezbatere, asemenea profeţilor de demult.

Cu toate acestea, problema corupţiei nu se rezumă doar la tendinţa noastră de a repera normele greşite din comportamentul politic (deşi acest fapt este important pentru cei care se bazează îndeosebi pe apelul la morala rolului), ci şi la tendinţa de a restrânge domeniile care fac obiectul preocupărilor morale. Ne concentrăm doar asupra actului în sine al „mâinilor murdare”, dar ignorăm contingenţa şi capacitatea de schimbare a circumstanţelor care au făcut ca acel act să aibă loc. Chiar aceste circumstanţe au nevoie de cele mai multe ori de evaluare morală şi critică, iar schimbările care ar urma unei asemenea critici pot elimina „necesitatea” acelor tipuri de acte de corupţie. Putem deduce că filozofii şi alţi teoreticieni s-au complăcut de fapt în a atribui şi a accepta neutralitatea şi invarianţa acestor circumstanţe care de fapt generează alternativele de tipul „mâinilor murdare”. Robert Fullinwider a remarcat că avem nevoie de politicieni în aceeaşi măsură în care avem nevoie de gunoieri şi, în ambele cazuri, ar trebui să ne aşteptăm ca aceştia să nu fie prea „curaţi”. Odinioară, era nevoie de persoane care să strângă de pe străzi murdăria de noapte, dar, datorită ingeniozităţii umane, această meserie „rău mirositoare” a dispărut în multe părţi ale lumii.

v. Relevanţa „situaţiilor morale”

Spre deosebire de cazul dezbaterii contemporane, atenţia noastră trebuie îndreptată asupra căilor prin care dilemele politice specifice încorporează aspecte generale care conectează politicul cu apoliticul şi ajută în a explica de ce arena politică trebuie să pună în discuţie atâtea dileme şi aspecte complicate.

Aceste aspecte generale atestă existenţa anumitor categorii pe care le voi numi „situaţii morale”. Există cel puţin trei asemenea situaţii relevante pentru tematica noastră : compromisul, eliberarea şi izolarea morală. În cele ce urmează le voi prezenta şi discuta pe scurt. (Pe unele dintre ele, dacă nu chiar pe toate, le-am mai discutat în întregime în Coady, 1989, 1990a, 1990b.) Toate trei pot apărea în orice domeniu al vieţii, dar sunt semnificative în special pentru activităţile de cooperare, fie activităţi comune, fie activităţi care se bazează în mod indirect pe cooperarea altora. În aceasta constă relevanţa situaţiilor amintite pentru sfera politicului, având caracter de cooperare îndeosebi din această perspectivă.

Compromisul. Un fel de negociere în care mai mulţi agenţi, care văd avantaje în eforturile de cooperare, acceptă să continue într-un fel în care fiecare trebuie să renunţe, cel puţin temporar, la unele scopuri, interese sau politici proprii pentru a realiza altele. În acest sens, compromisul nu este ceva imoral, dar nu este de mirare că acest cuvânt are de obicei unele conotaţii negative, şi că o anumită utilizare a sa este în mod esenţial peiorativă. Acest sens al cuvântului apare în momentul în care ne referim la o persoană sau instituţie care a fost compromisă. Considerăm că unele înţelegeri merg mai departe de punctul regretabilei negări a unui ţel demn, sau a abandonării unui interes semnificativ ; compromisul în această formă necesită subminarea sinelui şi a integrităţii.

Aceste compromisuri dăunătoare din punct de vedere moral implică sacrificiul principiului fundamental, unde noţiunea de principiu se referă mai degrabă la profunzime decât la universalitate. Drept urmare, cu toate că va avea şi o nuanţă morală, un asemenea principiu nu se constituie el însuşi într-un principiu moral, situaţie în care respectarea sa de către fiecare agent raţional este obligatorie. Trebuie totuşi să fie suficient de puternic astfel încât să elimine convingeri precum axioma vicarului din Bray („Domnule, orice rege ar conduce, eu voi fi tot vicarul din Bray ! ”). Este evident că există dificultăţi în explicarea mai clară a unei asemenea noţiuni ; din această cauză trebuie să mă rezum la o înţelegere mai intuitivă a acestei idei, care ar trebui să fie totuşi suficientă pentru a sugera felul în care principiul, în sensul de mai sus, reuşeşte în mare măsură să redea esenţa caracterului şi să contureze aşteptările reciproce fundamentale ale oamenilor. De aici reiese că a nu fi principial este o critică centrală care poate fi adusă cuiva. Atunci când compromisul recurge la sacrificiul principiului, acesta încetează a mai fi o cerinţă normală, poate nefericită, a colaborării sau conflictului şi devine suspect din punct de vedere moral. Paradigma machiavelică sugerează că această formă a compromisului este uneori, sau chiar adesea, necesară.

Eliberarea. Această problemă apare atunci când un agent a ales un curs de acţiuni imorale sau a instaurat o stare imorală de durată a lucrurilor, şi a ajuns să regrete decizia,

căutând apoi să se elibereze din acel haos. În context politic, este posibil ca nu agentul în sine să fi iniţiat acţiunea imorală, ci doar să facă parte din grupul care a făcut aceasta, sau, încă şi mai interesant, agentul este moştenitorul responsabilităţii pentru această situaţie. Considerând că situaţia în care se află este profund imorală, trebuie să încerce să o schimbe, dar încetarea totală poate fi uneori mai dăunătoare şi periculoasă decât continuarea temporară până în momentul eliberării din această situaţie. Dacă se opreşte sau continuă, agentul va cauza oricum probleme pentru care trebuie să îşi asume responsabilitatea, din moment ce ele nu sunt doar consecinţe ale acţiunilor sale, ci acţiuni condamnabile pe care le comite. Dar aceasta nu înseamnă asumarea deplină a responsabilităţii negative, caracteristică teoriei utilitariste, deoarece, în cazul eliberării, agentul are o responsabilitate specifică pentru situaţia care generează consecinţe negative, orice ar face.

Să presupunem că, în postura de lider politic, aţi fost responsabil pentru implicarea naţiunii dumneavoastră într-un război nedrept, injustiţie pe care aţi ajuns să o conştientizaţi şi să o regretaţi. Sunteţi, astfel, responsabil pentru că i-aţi convins pe oameni să creadă în dreptatea cauzei respective şi pentru că aţi inspirat devotament pentru această cauză. În cazul în care aţi ordona retragerea imediată, nu v-aţi lovi doar de pericolul ca ordinele să nu vă fie respectate, iar masacrul să continue pe termen nedefinit, ci şi de o puternică probabilitate ca duşmanul (a cărui cauză este, poate, de asemenea nedreaptă, şi ale cărui metode sunt sigur injuste) să răspundă retragererii printr-o răzbunare teribilă asupra poporului dumneavoastră, inclusiv asupra a mii de oameni care nu poartă vina complicităţii la acel război.

Dezangajarea treptată oferă totuşi perspective bune pentru evitarea celor amintite mai sus, cu toate că aceasta înseamnă continuarea unui război nedrept şi a crimelor pe care le presupune. În anumite cazuri, acesta este totuşi cel mai bun lucru care poate fi făcut, cu toate că, pornind de la premise neutilitariste, aceasta presupune un comportament imoral. Luaţi aminte că nu este un simplu caz al triumfului politicii asupra moralei ; primul verdict moral în privinţa războiului rămâne dominant, deoarece agentul este ghidat de acesta în căutarea eliberării. Această idee este centrală în dezvoltarea unei teorii nonconsecinţialiste a eliberării morale.

Izolarea morală. Cea de-a treia situaţie este una foarte discutată de către Machiavelli, cu toate că este des ignorată de către criticii acestuia. Ea prezintă un interes aparte pentru orice dezbatere a acţiunii de cooperare. Este de fapt problema generată de cerinţele virtuţii într-o lume sau într-un context dominate de rău. Machiavelli (iar apoi, Hobbes) au considerat ca fiind o absurditate să fii virtuos într-o asemenea lume.

Percepţia clară care stă în spatele acestei acuzaţii este că există un punct fundamental al moralei care este subminat de răspândita necooperare a celorlalţi. Atât pentru Machiavelli, cât şi pentru Hobbes, este vorba aici despre un fel de supravieţuire. Supravieţuirea statului şi a tot ceea ce înseamnă el (incluzând gloria) este cel mai important ţel pentru Machiavelli, pe când la Hobbes, supravieţuirea individului este punctul central, deşi cei doi împărtăşesc fiecare o parte din preocupările celuilalt.

Pe cât de atractive ar părea aceste idei, ele sunt inadecvate complexelor realităţi ale vieţii morale. Acuzaţia de absurditate are sens mai degrabă în acele sectoare ale vieţii

care sunt dominate, într-un fel sau altul, de convenţie sau de alte forme de acord. Într-adevăr, sunt câteva imoralităţi care nu pot exista fără acord : nu este o absurditate să practici fidelitatea în căsătorie într-o societate în care nu există instituţia căsătoriei, ci este literalmente imposibil. (Totuşi, pot exista alte forme de fidelitate sexuală care sunt demne de admiraţie din punct de vedere moral.) Mai puţin drastic decât acest exemplu ar putea fi acela privind nerespectarea unei convenţii de către majoritate, ceea ce face ca eforturile celor puţini care doresc îndeplinirea ţelurilor acesteia să nu mai aibă sens. Există avantaje evidente ale diferitelor convenţii informale care dictează aşteptarea la rând pentru achiziţionarea anumitor bunuri, iar aceste avantaje sunt suficient de importante pentru ca cei mai mulţi dintre noi să respecte regula, în ciuda apariţiei unei persoane care nu face acest lucru. Atunci când convenţia s-a deteriorat în aşa măsură încât majoritatea nu îşi aşteaptă rândul, avantajele nu mai există pentru cei care încă fac parte din minoritatea care respectă regula. Trebuie să luăm în considerare alte metode, precum legea sau violenţa, pentru a-i proteja pe cei bolnavi, pe cei slabi şi pe cei care nu se pot afirma singuri.

Dar cazurile diferă. Chiar şi acolo unde există o convenţie, cineva ar putea prefera încă să se conformeze în ciuda încălcăriii în masă a regulii, cu scopul de a stopa această încălcare, sau cel puţin de a demonstra ceva, poate în faţa unei audienţe mai largi, în legătură cu valorile care sunt subminate. Chiar şi în climatul politic actual din ţările democratice, cineva ar putea, în acest spirit, să demonstreze ceva prin mai puţine promisiuni electorale făcute, dar prin îndeplinirea lor integrală. Mai mult, există probleme importante de integritate şi caracter, există ţeluri şi rezultate importante, care pot depăşi preocuparea pentru succes, glorie sau supravieţuire, fie ele individuale sau naţionale. În haosul moral din lagărele de concentrare naziste, indivizii au ales integritatea morală înaintea supravieţuirii, şi nu este deloc clar că dezonoarea naţională este preferabilă pierderii unui anumit conducător sau regim, oricât de admirabil ar fi acesta.

În cele din urmă, ar trebui să subliniem faptul că modurile prin care politica poate afecta aspectele sensibile de ordin moral sunt variate, şi că unele nu pun probleme la fel de dramatice ca cele invocate de paradigma machiavelică. Este una să susţii că politica ar putea cere crime morale, şi cu totul altceva să insişti că implică un stil de viaţă care nu permite anumite opţiuni morale agreabile. Viaţa politică poate pune în umbră valorile şi plăcerile prieteniei, ale vieţii de familie şi ale anumitor forme de spontaneitate sau intimitate.

Fără îndoială, este loc pentru regret aici, dar alegerea oricărui stil de viaţă implică renunţarea la unele valori şi apariţia unor dezavantaje pentru sine şi pentru alţii. Dacă aceasta înseamnă „mâini murdare”, atunci e vorba, pur şi simplu, de condiţia umană.

Referinţe

Acheson. D. : „Ethics in international relations today”, în *The Vietnam Reader*, M.G. Raskin şi B. Fall (coord.) (New York : Random House, 1965).

Acheson. D. : „Homage to plain dumb luck”, în *The Cuban Missile Crisis*, R.A. Divine (coord.) (Chicago : Quadrangle Books, 1971).
Coady, C.A.J. : „Escaping from the bomb : immoral deterrence and the problem of extrication”, în *Nuclear Deterrence and Moral Restraint*, H. Shue (coord.) (New York : Cambridge University Press, 1989).
Coady, C.A.J. : „Hobbes and «The Beautiful Axiom»”, în *Philosophy*, 90, nr. 251 (1990a).
Coady, C.A.J. : „Messy morality and the art of the possible”, în *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume LXIV (1990b).
Erasmus, Desiderius : *The Education of a Christian Prince* (1516) ; traducere şi introducere de L.K. Born (New York : 1936).
Hampshire, S. : „Morality and pessimism”, în *Public and Private Morality*, S. Hampshire (coord.) (Cambridge : Cambridge University Press, 1978).
Hobbes, T. : *Leviathan* (1651) ; C.B. Macpherson (coord.) (Harmondsworth : Penguin, 1981).
Machiavelli, N. : *The Prince* (1513), P. Bondanella (coord.) (Oxford : Oxford University Press, 1984).
Machiavelli, N. : *The Discourses* (1513) ; traducere şi introducere de L.J. Walker (Harmondsworth : Penguin, 1950).
Marx, K. : *Writings of the young Marx on Philosophy and Society*, traducere şi introducere de L.D. Easton şi K.H. Guddat (New York : Anchor, 1967).
Nagel, T. : „Ruthlessness in public life”, în *Public and Private Morality*, S. Hampshire (coord.) (Cambridge : Cambridge University Press, 1978).
Platon : *The Republic*, orice ediţie, în special cartea I.
Walzer, M. : „Political action : the problem of dirty hands”, în *Philosophy and Public Affairs*, 2, nr. 2 (1973).

Bibliografie suplimentară

Kavka, G.S. : „Nuclear coercion”, în *Moral Paradoxes of Nuclear War*, Kavka (coord.) (Cambridge : Cambridge University Press, 1987).
Oberdiek, H. : „Clean and dirty hands in politics”, în *International Journal of Moral and Social Studies*, 1, nr. 1 (1986).
Rousseau, J.J. : *The First and Second Discourses, together with the Replies to Critics and Essay on the Origin of Languages* (1754) ; V. Gourevitch (coord.) (New York : 1986).
Stocker, M. : *Plurality and Conflicting Values* (Oxford : Oxford University Press, 1990).
Williams, B. : „Politics and moral character”, în *Public and Private Morality*, S. Hampshire (coord.) (Cambridge : Cambridge University Press, 1978).

— 34 —

Război şi pace

Jeff McMahan

i. Etica şi utilizarea violenţei în război

Poziţia factorilor de decizie faţă de problemele legate de război şi pace, precum şi argumentele intelectualilor care au o mare influenţă în procesul de luare a deciziilor se bazează de obicei pe un set de asumpţii în mare parte amorale. Problemele sunt considerate a fi „practice" : opţiunile sunt analizate doar în funcţie de posibilele consecinţe, iar acestea din urmă sunt evaluate doar în ceea ce priveşte impactul lor asupra interesului naţional. Dacă apar cumva şi consideraţii etice, ele sunt prezentate într-o formă simplificată şi crudă care serveşte la manipularea opiniei publice care, în mod interesant, tinde să respingă amoralismul elitelor care iau decizii.

În acest articol vom analiza teoria care se află la baza celor mai multe politici de securitate naţională şi vom discuta unele alternative care susţin că principiile etice ar trebui să joace un rol proeminent în formularea acestor politici. Vom examina apoi justificarea recurgerii la violenţă şi ucidere pe timp de război şi vom cerceta argumentele care susţin ideea unor limite ale violenţei permise în aceste împrejurări. A doua parte a articolului va fi dedicată problemelor etice determinate de practica descurajării nucleare.

1) *Realismul*

Teoria care stă de obicei la baza formulării politicilor de securitate naţională se numeşte „realism politic". Conform acestei teorii, normele morale nu se aplică politicii externe, care ar trebui să fie ghidată în mod exclusiv de preocuparea pentru interesul naţional. Putem aduce o primă obiecţie acestei poziţii. Există limite pentru ceea ce eu, ca individ, pot să fac pentru a-mi apăra sau urmări interesele. Acelaşi lucru este valabil şi pentru toţi ceilalţi. Cum este atunci posibil ca, grupându-ne în cadrul unui stat, să obţinem dreptul de a ne proteja sau urmări interesele colective, drept pe care nimeni dintre noi nu l-ar avea în mod individual. Formarea unui stat (ca şi înfiinţarea unui club) creează noi drepturi care însă derivă din drepturi pe care indivizii le au indiferent de apartenenţa la un stat. Rezultă de aici că drepturile şi prerogativele statelor nu pot fi mai extinse decât cele ale membrilor individuali luaţi la nivel colectiv.

Un realist poate răspunde acestei obiecţii în trei feluri. El poate alege nihilismul moral, derivând ideea că normele morale nu se aplică statelor din afirmaţia generală că normele morale nu se aplică deloc, nici măcar comportamentului indivizilor. (Vezi comentarii asupra acestei poziţii în capitolul 35, „Realismul", şi în capitolul 38, „Subiectivismul".) De asemenea, el ar putea susţine că anarhia care structurează relaţiile internaţionale este de natură să anuleze cerinţele moralei care s-ar aplica în alte condiţii. În al treilea rând, el ar putea susţine că statele sunt entităţi speciale, astfel încât ele sunt mai mult decât o colectivitate de indivizi ; din acest punct de vedere, statul este o entitate superioară şi complet diferită, care transcende constrângerile aplicate indivizilor. Aşa cum voi face pe tot parcursul acestui scurt articol, mă voi mulţumi numai să indic argumentele şi nu să le analizez în detaliu ; însă sunt convins că nici una dintre aceste poziţii nu este corectă şi că realismul, în ciuda influenţei sale, este o teorie nefundamentată.

Dat fiind faptul că politicile naţionale par să se bazeze pe raţionamente extrem de prudente, nu ar trebui să ne surprindă că discuţiile legate de etica războiului şi descurajarea nucleară susţin, de obicei, poziţii şi politici destul de diferite de practicile reale ale statelor. Analizele etice atente tind să submineze profund teoriile acceptate legate de război, pace şi securitate.

2) *Pacifismul*

Din perspectivă realistă, războiul este justificat atunci când serveşte interesului naţional şi nejustificat atunci când este împotriva acestuia. Interesele altor state sau naţiuni sunt considerate, în cea mai mare parte, irelevante, cu excepţia cazului în care pot fi folosite ca mijloc de atingere a unui scop. Dar, la fel cum indivizilor nu le este permis, în mod normal, să ignore interesele altor indivizi şi statelor li se cere să ia în considerare interesele altor state (sau, mai degrabă, interesele locuitorilor altor state). Este neplauzibil totuşi să presupunem că statele trebuie să fie perfect imparţiale, acordând aceeaşi consideraţie intereselor locuitorilor altor state, ca şi propriilor cetăţeni. Pe scurt spus, nici favorizarea absolută, nici imparţialitatea perfectă nu sunt adecvate. Rămâne o problemă nerezolvată a teoriei morale determinarea condiţiilor şi a gradului în care un stat are dreptul să acorde prioritate intereselor şi preocupărilor proprii. (Unele forme de favorizare par a fi justificate din punct de vedere moral. De exemplu, părinţilor nu numai că li se permite, dar chiar li se cere să acorde preferinţă, cel puţin în unele cazuri, propriilor copii. Pe de altă parte, favorizarea intereselor membrilor aceleiaşi rase este arbitrară din punct de vedere moral. Se pare că naţionalismul şi patriotismul sunt asemănătoare în unele cazuri loialităţii familiale, iar în alte cazuri rasismului. O investigaţie mai profundă a acestor analogii ar putea contribui la rezolvarea problemei determinării cadrului şi a limitelor preferinţei naţionale justificate.)

Cei mai mulţi oameni cred că justificarea unui război depinde nu numai de consideraţia asupra consecinţelor prezente sau viitoare, ci şi de probleme de principiu. Din acest punct de vedere, justeţea unui act poate fi, cel puţin parţial, o funcţie inerentă a naturii actului, indiferent de consecinţele pe care acesta le are (vezi capitolul 17, „Deontologia

contemporană” şi capitolul 19, „Consecinţialismul”). Unii oameni (numiţi „absolutişti”) cred că există anumite acte care nu pot fi niciodată justificate pur şi simplu din cauza naturii lor. Persoanele care au opinii absolutiste în legătură cu războiul se numesc pacifişti. Ele cred că războiul nu este niciodată justificat. Deşi cei mai mulţi dintre noi cred că există un argument moral puternic împotriva violenţei şi a crimelor în război, pacifiştii sunt diferiţi în comparaţie cu mulţi dintre noi prin convingerea lor că acest argument nu poate fi anulat şi că niciodată nu se poate găsi o justificare morală pentru război.

Totuşi, ca şi realismul, pacifismul este o poziţie greu de susţinut. Nu este neplauzibil să arătăm că sarcina de a justifica aparţine persoanei care afirmă că războiul este permis, însă situaţia este diferită în anumite cazuri de folosire a violenţei la nivel individual. Dacă sunt victima unui atac nedrept şi, posibil, fatal, sarcina justificării nu aparţine celor care cred că am dreptul să folosesc violenţa pentru a mă apăra, ci acelora care mi-ar nega acest drept. Numeroşi pacifişti ar răspunde că ei resping *războiul* şi nu toate tipurile de violenţă. Rezultă de aici că autoapărarea individuală poate fi justificată, deşi războiul nu. Este dificil să credem totuşi că respingerea absolută a războiului poate fi bazată în mod coerent pe altceva decât interzicerea absolută a aumitor tipuri de acte implicate în orice război. De exemplu, violenţa internaţională şi uciderea. Orice interzicere a anumitor tipuri de acţiuni care ar elimina războiul în toate cazurile ar fi echivalentă cu interzicerea utilizării violenţei în cazurile de autoapărare. Într-adevăr, acceptarea acestora ar putea însemna o acceptare în principiu a anumitor tipuri de război, de vreme ce acestea pot fi considerate un exerciţiu colectiv al dreptului individual la autoapărare.

3) *Teoria războiului drept*

De-a lungul secolelor s-a dezvoltat o paradigmă în etica războiului care încearcă să argumenteze o poziţie de mijloc între realism şi pacifism. Poziţia rezultată – cunoscută şi ca teorie a războiului drept – oferă argumente pentru utilizarea violenţei în război care nu contrazic nici justificările de bun-simţ pentru utilizarea violenţei de către indivizi şi nici justificările pentru utilizarea violenţei de către state în apărarea internă a drepturilor. Aşa cum violenţa utilizată de forţele de poliţie poate fi legitimă cu condiţia ca ea să servească unor scopuri drepte şi bine precizate, şi utilizarea de către state a violenţei împotriva ameninţărilor externe poate fi legitimă în cazul în care scopurile sunt drepte, iar mijloacele sunt supuse unor limitări.

Teoria războiului drept, care oferă fundamentul celor mai multe dezbateri legate de etica războiului, are două componente : o teorie a scopurilor şi o teorie a mijloacelor. Prima dintre acestea, denumită şi teoria *jus ad bellum*, defineşte condiţiile în care se poate recurge la război. A doua teorie, *jus in bello*, stabileşte limitele comportamentului acceptat în război.

Ambele teorii sunt prea complexe pentru a fi detaliate aici. Vom analiza totuşi cele mai importante aspecte ale lor. Principala componentă a teoriei *jus ad bellum*, de exemplu, este cerinţa ca războiul să fie declanşat pentru o cauză dreaptă. Adepţii acestei teorii susţin în unanimitate că apărarea statului este o cauză dreaptă pentru război ; dincolo de aceasta, acordul încetează.

Alte cauze drepte ar putea fi apărarea unui alt stat împotriva unei agresiuni externe nejustificate, recuperarea drepturilor (adică recuperarea a ceea ce a fost pierdut din cauza unei agresiuni externe care nu a fost stopată), apărarea drepturilor umane fundamentale împotriva abuzurilor unui guvern şi pedepsirea agresiunilor nejustificate.

Dacă, aşa cum am susţinut, drepturile statelor derivă din şi nu pot depăşi drepturile indivizilor care alcătuiesc acel stat, atunci dreptul naţional la autoapărare ar fi suma drepturilor la autoapărare ale tuturor cetăţenilor. Statul este doar un vehicul prin intermediul căruia cetăţenii îşi exercită în mod colectiv dreptul individual la autoapărare într-un mod coordonat. Limitele competenţei statului în această situaţie sunt deci stabilite de limitele dreptului la autoapărare ale fiecărui cetăţean.

Teoria *jus in bello* presupune trei cerinţe : a) *Cerinţa forţei minime* : Nu trebuie folosită mai multă violenţă decât este necesar ; b) *Cerinţa proporţionalităţii* : Consecinţele negative prezăzute ale unui război nu trebuie să depăşească consecinţele pozitive prevăzute ; c) *Cerinţa discriminării* : Forţa trebuie folosită doar împotriva acelor persoane care sunt ţinte legitime ale atacurilor.

4) *Cerinţa discriminării*

Oricare dintre aceste cerinţe pune enorme probleme de interpretare. Să luăm, de exemplu, cerinţa discriminării. Pe ce criterii se stabileşte dacă o persoană este sau nu ţintă legitimă a violenţei în război ? Se afirmă adesea că distincţia între cei care sunt ţinte legitime şi cei care nu sunt coincide cu distincţia dintre combatanţi şi necombatanţi sau cu aceea dintre cei vinovaţi şi cei nevinovaţi din punct de vedere moral. Aceste ultime distincţii au, bineînţeles, un conţinut moral : nevinovăţia morală presupune absenţa obligaţiei pedepsei, iar, din anumite puncte de vedere, neangajarea în luptă presupune absenţa obligaţiei de folosire a violenţei pentru autoapărare. Dar relevanţa acestor noţiuni raportată la justeţea atacurilor asupra unor anumite categorii de oameni trebuie stabilită într-un mod mai direct. De ce anumite categorii de oameni se bucură de o imunitate morală în faţa atacurilor ?

Principiile noastre legate de discriminare sunt o funcţie 1) a teoriei care stabileşte de ce violenţa şi uciderea sunt, în mod normal, inacceptabile şi 2) a teoriei care stabileşte de ce, în anumite cazuri, violenţa şi uciderea sunt justificate. Această din urmă teorie stabileşte nu doar cazurile care justifică recurgerea la violenţă, dar şi felul în care oamenii pot deveni victime ale unui atac, fiind legaţi într-un fel sau altul de motivul recurgerii la violenţă. Pe scurt spus, teoria justificării violenţei ne spune cine sunt cei vinovaţi şi cine sunt cei nevinovaţi – în sensul că nu sunt legaţi de motivul care oferă justificarea intrării în război într-un fel care să îi transforme în posibile victime. (De exemplu, dacă justificarea violenţei este autoapărarea, atunci teoria noastră asupra autoapărării ne va indica vinovatul şi ţinta atacului.) Ideea noastră că violenţa este, în mod normal, inacceptabilă ne va indica felul în care funcţionează distincţia dintre cei nevinovaţi şi cei vinovaţi pentru a limita violenţa permisă.

Teoria *jus ad bellum* oferă o justificare pentru violenţa şi uciderile care au loc într-un război. Cerinţa discriminării este astfel un corolar al teoriei *jus ad bellum*. Aceasta

contrazice viziunea standard conform căreia *jus ad bellum* şi *jus in bello* sunt independente din punct de vedere logic (Walzer, 1977, p. 21). Din această perspectivă standard, soldaţii care luptă pentru o cauză dreaptă şi cei care luptă pentru o cauză nedreaptă sunt supuşi aceloraşi constrângeri în ceea ce priveşte folosirea violenţei. Dacă privim însă lucrurile din perspectiva pe care am încercat să o schiţez, acest fel de a gândi lucrurile este o greşeală. Soldaţii care luptă pentru o cauză dreaptă au justificarea de a folosi violenţa în anumite limite. Dar soldaţii care luptă pentru o cauză nedreaptă nu beneficiază de justificarea morală de a folosi violenţa, nici împotriva soldaţilor inamici, chiar aflaţi în serviciul ţării lor. Nimeni nu are dreptul de a folosi violenţa ca mijloc de atingere a unor scopuri imorale. Bineînţeles, dacă, aşa cum se întâmplă de obicei, participarea unui soldat într-un război nedrept este rezultatul combinaţiei unor factori precum dezamăgirea, îndoctrinarea şi coerciţia, atunci această acţiune greşită poate fi scuzată într-o oarecare măsură, iar utilizarea violenţei de către acel soldat în scopul autoapărării poate fi justificată. Rămâne însă valabil faptul că numărul ţintelor legitime este mai mic pentru soldatul aflat în slujba unei cauze nedrepte (McMahan, 1991).

Cerinţa discriminării a fost atacată din mai multe perspective. De exemplu, se afirmă uneori că atunci când este declarată starea de război, toate cerinţele morale se suspendă, cel puţin pentru acei combatanţi a căror cauză este dreaptă. (Aceasta este o variantă radicală a ideii că *jus ad bellum* şi *jus in bello* se află într-o legătură logică.) Dacă însă drepturile de care beneficiază statele derivă din şi nu le pot depăşi pe cele ale indivizilor, atunci acest punct de vedere este fals ; există întotdeauna limite ale acţiunilor pe care morala le permite chiar în urmărirea scopurilor corecte din punct de vedere moral. Pe lângă doctrina responsabilităţii colective care susţine că războaiele se poartă între state luate ca un întreg, astfel încât nici un cetăţean al statului beligerant să nu poate pretinde imunitate, principalul atac la adresa cerinţei discriminării se fundamentează pe ideea că, cel puţin uneori, consecinţele sunt mai importante decât principiile. Conform unui asemenea punct de vedere, deşi atacarea unui nevinovat este inacceptabilă în mod normal, ea poate fi permisă în acele circumstanţe în care consecinţele probabile ale neatacării ar fi mult mai grave decât consecinţele atacului (Walzer, 1977, capitolul 16). O viziune mai radicală susţine că războiul trebuie purtat ţinându-se seama doar de consecinţe. Din acest punct de vedere, nu există nici o categorie de persoane care să fie protejate de o imunitate morală generală pe timp de război.

Aceia care susţin că numai consecinţele contează nu trebuie să considere însă că problema nevinovăţiei este lipsită de importanţă. Ei ar putea să distingă între vinovăţie şi nevinovăţie pe baza criteriului săvârşirii unei acţiuni care arăta că acea persoană trebuie să fie atacată. Ei ar putea, de asemenea, să creadă că, toate celelalte fiind egale, uciderea unui nevinovat este o faptă mai gravă decât uciderea unui vinovat. Ei sunt totuşi ataşaţi ideii că există cazuri în care este acceptată sau chiar imperativă din punct de vedere moral atacarea şi uciderea unor nevinovaţi – de exemplu, atunci când este necesară uciderea unui număr şi mai mare de nevinovaţi.

Aceste persoane – pe care îi vom numi, nu foarte corect, consecinţialişti – ar putea să introducă următorul argument : „Inacceptabilitatea uciderii trebuie explicată în termenii efectelor asupra victimei. Ea este o funcţie atât a răului implicat de pierderea de către

victimă a viitoarelor bucurii ale vieţii, cât şi a răului implicat de violarea autonomiei victimei. Dar cerinţa discriminării, aşa cum este ea înţeleasă în mod tradiţional, presupune că inacceptabilitatea uciderii nu poate fi explicată în acest fel. În conformitate cu această cerinţă, inacceptabilitatea uciderii este, cel puţin parţial, inerentă în însăşi natura actului. Aceasta nu înseamnă totuşi că cerinţa discriminării susţine că actul de a ucide este în sine un *eveniment* sau o *întâmplare* nefericită. Uciderea nu trebuie considerată un *eveniment* mai oribil decât o moarte accidentală. (Cineva ar putea crede astfel că motivul prevenirii uciderii unei persoane nu este mai puternic decât cel al prevenirii morţii accidentale a unei persoane nevinovate.) Dar, dacă este inacceptabil să ucizi din cauza naturii actului, şi nu din cauza naturii actului considerat ca întâmplare, atunci inacceptabilitatea sa trebuie să fie legată de natura relaţiilor dintre agent, acţiunile sale şi consecinţele acelor acţiuni. Această perspectivă plasează însă accentul nu pe victimă, ci pe agent, afectând astfel înţelegerea eticii actului uciderii. A ucide este inacceptabil din cauza efectelor acestei acţiuni asupra victimei, nu din cauza felului în care agentul este legat prin acţiunea sa de moartea victimei. (Pentru o comparaţie, vezi argumentele lui Philip Pettit în sprijinul promovării, mai degrabă decât a onorării valorilor, în capitolul 19, „Consecinţialismul".)

Un susţinător al cerinţei discriminării ar putea afirma că intuiţiile noastre morale favorizează mai degrabă abordarea axată pe agent decât cea axată pe victimă. Să analizăm următorul exemplu din domeniul eticii şi al războiului. Se face de obicei distincţia între terorism, care este inacceptabil, şi acte legitime de război. Dar ce este terorismul? Termenul descrie folosirea intenţionată a violenţei în scopuri politice împotriva persoanelor nevinovate în sensul pe care noi l-am dat cuvântului, de obicei ca mijloc de influenţare a comportamentului uneia sau mai multor persoane. Pe scurt, terorismul constă în violarea cerinţei discriminării. Având în vedere aceste lucruri, ar trebui să acceptăm abordarea axată pe agent a actului uciderii pentru a putea susţine convingător condamnarea neechivocă a terorismului. Ceea ce ne repugnă în cazul terorismului nu este neapărat violenţa asupra nevinovaţilor. Numeroase acte legitime de război implică violenţă asupra nevinovaţilor. Ceea ce distinge terorismul de aceste acte de război este faptul că acesta are drept obiectiv rănirea sau uciderea nevinovaţilor, pe când actele legitime de război fac acest lucru *neintenţionat*. Decurge de aici că diferenţa dintre terorism şi actele legitime de război nu este o diferenţă a consecinţelor aşteptate. Este, mai degrabă, o diferenţă în natura inerentă a celor două tipuri de acte, aşa cum sunt ele definite prin intenţiile lor. (Intenţia/distincţia prevăzută este analizată în capitolul 17, „Deontologia contemporană" şi în capitolul 25, „Eutanasia".)

Întrebarea dacă numai consecinţele contează se numără printre cele mai profunde probleme ale teoriei etice. Ea este discutată în cadrul capitolelor menţionate mai sus şi nu poate primi un răspuns aici. Trebuie remarcat însă că aceşti consecinţialişti nu susţin neapărat ideea că terorismul nu este mai grav decât actele obişnuite de război care ar putea să rănească nevinovaţi. Viziunea alternativă, la fel de compatibilă cu consecinţialismul, este că actele obişnuite de război care rănesc nevinovaţi sunt la fel de criticabile ca şi terorismul.

ii. Etica şi armele nucleare

Problema etică ridicată de armele nucleare poate fi abordată astfel : pe de o parte, probleme privind folosirea armelor nucleare în război şi probleme privind posesia de arme nucleare în scopul descurajării inamicilor. Întrebărilor din prima categorie li se răspunde de obicei prin referire la cerinţele *jus in bello*. Poate folosirea armelor nucleare să respecte regulile discriminării şi ale proporţionalităţii ? Pentru unii teoreticieni morali (dar nu pentru toţi), se pare că există cazuri posibile de folosire a armelor nucleare care să nu încalce nici una dintre cele două cerinţe. Aşa cum a fost ea pusă în practică, totuşi, descurajarea a presupus întotdeauna ameninţarea de a folosi focul nuclear în scopul distrugerii intenţionate a populaţiei civile, iar aceasta încalcă în mod clar cerinţa discriminării şi aproape sigur pe cea a proporţionalităţii (Finnis, 1987, capitolul 1). Această realitate determină apariţia unor întrebări fundamentale legate de morală şi descurajarea nucleară : depinde descurajarea de ameninţările de a folosi arme nucleare în moduri care ar fi imorale ? Dacă da, ce ne spune acest lucru despre relaţia dintre morală şi descurajarea nucleară ?

Sunt implicate aici atât aspecte morale, cât şi strategice. Să presupunem că am şti ce utilizări posibile ale armelor nucleare ar fi acceptabile din punct de vedere moral. Următoarea întrebare ar fi dacă aceste utilizări vor avea o scară suficient de largă astfel încât ameninţarea de a folosi focul nuclear numai în acele feluri ar putea să descurajeze efectiv ceea ce intenţionează să descurajeze. Aceasta este o întrebare care ţine de strategie. Dat fiind faptul că toate politicile de descurajare din prezent au ameninţat cu uciderea populaţiei civile, precum şi faptul că nu au existat dezbateri serioase în cadrul comunităţii strategice asupra necesităţii ameninţărilor, putem conchide că există un consens general în rândul experţilor în strategie asupra ideii că o descurajare viabilă şi efectivă presupune existenţa unor ameninţări care încalcă cerinţele lui *jus in bello*.

1) *Argumentul intenţiilor imorale*

Dacă presupunem că descurajarea depinde de ameninţări cu folosirea armelor nucleare în moduri imorale, ne vom confrunta imediat cu o problemă care a generat numeroase discuţii în literatura asupra eticii descurajării. Se pare că, pentru a fi credibile, ameninţările de acest tip trebuie să fie sincere – adică trebuie să fie susţinute de intenţia (expresie încetăţenită în planurile elaborate şi în pregătirile pentru folosirea armelor nucleare) de a le pune în practică în cazul în care sunt sfidate ; rezultă de aici că descurajarea presupune intenţia condiţionată de a folosi armele nucleare în moduri imorale. Dacă acceptăm şi principiul că este imoral să intenţionezi să faci ceea ce este imoral (Principiul Intenţiilor Imorale), vom ajunge la concluzia că descurajarea nucleară este imorală.

Acest argument, pe care îl vom numi Argumentul Intenţiilor Imorale, a avut o influenţă extem de puternică, mai ales în cercurile teologice unde este acceptat la scară largă următorul principiu : caracterul moral al unui act este determinat în mod esenţial de intenţiile care definesc natura inerentă a acelui act (acest principiu este susţinut în Finnis, 1987). Toate cele trei premise ale argumentului au fost însă sever criticate. Unii

au susţinut că descurajarea poate fi sprijinită în mod corespunzător de ameninţări sincere de a folosi armele nucleare numai în moduri acceptabile din punct de vedere moral. Aceşti critici au propus, de exemplu, strategii de descurajare care elimină orice intenţie de a răni nevinovaţi şi ameninţă numai cu distrugerea obiectivelor militare (vezi, de exemplu, Ramsey, 1968). Aceste propuneri se bazează adesea pe ideea că descurajarea este parţial garantată de faptul că adversarii potenţiali nu vor fi niciodată absolut convinşi că renunţarea la acţiuni imorale este sinceră (Kenny, 1985). Aceste strategii „purificate" au fost totuşi puternic criticate, motivându-se că cele mai multe utilizări ale armelor nucleare doar împotriva ţintelor militare ar încălca cerinţa proporţionalităţii, fie în mod direct, prin efectele imediate asupra populaţiei civile, fie indirect, prin riscul escaladării la niveluri de violenţă disproporţionate. Alţi critici ai Argumentului Intenţiilor Imorale au susţinut, dar nu foarte convingător, că descurajarea este sau ar putea fi bazată pe ameninţări pe care nimeni nu intenţionează să le pună în aplicare ; ea nu ar implica astfel intenţii imorale (vezi Hare în Cohen şi Lee, 1986). Alţii fie au respins Principiul Intenţiilor Imorale, fie au afirmat că el nu se aplică sau este depăşit în cazurile în care formarea unei intenţii recunoscute ca imorale ar putea preveni consecinţe dezastruoase, aşa cum mulţi susţin că este cazul intenţiilor implicate în practica descurajării (Kavka, 1987, capitolele 1 şi 2).

Această din urmă perspectivă pare să fie sprijinită de morala simţului comun. Dacă o obiecţie morală adusă descurajării nu se bazează în întregime pe consideraţii asupra consecinţelor, aceasta nu înseamnă că descurajarea implică persoane cu intenţii imorale (care, în acest caz, nu sunt intenţiile noastre, de vreme ce noi, ca cetăţeni obişnuiţi, nu putem controla folosirea armelor nucleare şi deci nu avem nici o intenţie legată de acest aspect). Obiecţia adusă descurajării se referă, mai degrabă, la riscul că, într-o bună zi, putem fi angajaţi, prin intermediul acelora pe care îi delegăm să implementeze politicile, în acte teroriste la o scară nemaiîntâlnită care reprezintă punerea în practică a ameninţărilor implicate de descurajare. Mai mult decât atât, riscând o astfel de viitoare acţiune imorală, impunem în mod deliberat unor milioane de oameni riscul morţii şi al violenţei cu scopul de a reduce riscurile care ne ameninţă pe noi înşine. Dacă acceptăm că nu doar consecinţele contează (şi chiar dacă credem acest lucru), atunci aceste realităţi ale descurajării formează un argument moral solid împotriva ei.

Unii cred că argumentul împotriva descurajării absolute este absolut şi că nu poate fi depăşit de diverse consideraţii. Aceste persoane îşi susţin poziţia prin apelul la principiul creştin tradiţional conform căruia răul nu este permis chiar dacă săvârşirea lui ar avea consecinţe pozitive – de exemplu, în scopul prevenirii săvârşirii unui rău mai mare de către alţii. Totuşi, cei mai mulţi dintre noi cred că obiecţia adusă descurajării poate fi, în principiu, depăşită de consideraţii asupra consecinţelor (sau legat de o altă datorie, cum ar fi datoria unui stat de a-şi proteja cetăţenii). Argumentul împotriva descurajării ar putea fi depăşit în cazul în care consecinţele prevăzute ale renunţării la descurajare ar fi mult mai grave decât cele ale continuării practicării ei. Deci, chiar dacă credem că mai contează şi altceva în afară de consecinţe, şi dacă nu suntem absolutişti, nu vom putea evita analizarea descurajării în lumina consecinţelor prevăzute ale acesteia.

2) *Descurajarea şi consecinţele*

Se susţine de obicei că abandonarea practicii descurajării ar avea consecinţe mult mai grave decât continuarea ei. Acest punct de vedere este totuşi departe de adevăr. Pentru a vedea de ce este aşa, cred că ar fi util să introducem un sens tehnic al termenului „război”. În accepţiunea comună a termenului, un atac la care nu există răspuns militar poate fi considerat război. Dar, pentru scopul acestei discuţii, vom presupune că un război implică atacuri ale ambelor părţi, una împotriva celeilalte. Termenul „conflict” poate denumi fie un atac sau un război, în accepţiunea pe care noi o dăm termenului.

Obiectivul principal al politicii de descurajare nucleară este prevenirea pierderii sau compromiterii suveranităţii şi independenţei unui stat, în primul rând prin prevenirea atacurilor îndreptate împotriva acelui stat (atacul este cea mai probabilă cauză a pierderii independenţei unui stat). Dar descurajarea este doar unul dintre mijloacele de reducere a riscului de atac. Găsirea celor mai bune mijloace de prevenire a unui atac depinde de identificarea cauzelor acestuia ; prevenirea lui necesită suprimarea cauzelor, iar un atac poate avea mai multe cauze. De exemplu, dacă ameninţarea unui atac este dată de posibilitatea unui act planificat de agresiune în scopul atingerii unor obiective politice, atunci acel atac trebuie *descurajat*, fie prin creşterea costurilor şi riscurilor atacatorului, fie prin etalarea unei capacităţi defensive suficient de solide pentru a convinge potenţialii agresori de lipsa de sens a unui atac. (Presupunem că este vorba despre un atac nedrept.) Dacă, pe de altă parte, ameninţarea unui atac este dată de posibilitatea ca adversarul să lovească preventiv de teama de a nu fi atacat primul, atunci încercarea de a face descurajarea şi mai convingătoare poate fi contraproductivă. Propria poziţie de descurajare poate fi problema. De aceea, este necesar ca potenţialul adversar să fie asigurat că intenţiile nu sunt agresive. (Admiterea faptului că pregătirile militare mai degrabă provoacă decât descurajează atacuri a condus la formularea unor propuneri, mai ales în Europa de Vest, pentru restructurarea forţelor convenţionale astfel încât ele să nu poată fi folosite pentru operaţiuni ofensive.) Există şi alte cauze posibile ale unui atac pe care politica de descurajare nu le poate combate – de exemplu, atacul prin accident sau ca rezultat al unor forme de erori. Ca şi în cazul atacului preventiv, practica descurajării poate contribui la exacerbarea riscului de atac cauzat de aceste surse.

Nu numai că descurajarea nu este singurul mijloc de prevenire a războiului, dar prevenirea războiului nu este singurul obiectiv al unei politici de securitate. Un alt obiectiv ar putea fi reducerea costurilor prevăzute (inclusiv costurile pentru alte persoane decât cetăţenii propriului stat) ale oricărui conflict care s-ar putea ivi. Există totuşi un antagonism între acest obiectiv şi cel al descurajării atacului. Descurajarea funcţionează prin creşterea costurilor pentru potenţialul atacator. Cu cât este mai probabil ca un atac să conducă la un război costisitor pentru atacator, cu atât acesta va ezita mai mult (toate celelalte fiind egale) să atace ; cu cât aceste costuri sunt mai mici, cu atât opţiunea atacului va părea mai sigură şi mai raţională. Trebuie precizat însă că un stat nu poate creşte costurile unei agresiuni fără a creşte costurile pentru toate părţile implicate. Este necesară realizarea unui compromis între cele două obiective ale reducerii posibilităţii unui atac şi ale reducerii pagubelor pe care ambele tabere le vor suferi în cazul unui

conflict. Descurajarea soluţionează acest compromis acordând mai multă greutate obiectivului prevenirii atacului.

Ideea des întâlnită potrivit căreia descurajarea reduce riscul războiului nuclear induce deci în eroare, cu excepţia cazului în care prin război nuclear se înţelege doar atacul nuclear al unei singure părţi. Practica descurajării *creşte* de fapt probabilitatea unui război nuclear la scară largă. Ameninţând cu războiul nuclear ca pedeapsă pentru un posibil atac, un stat manipulează riscul războiului nuclear *ca mijloc de prevenire a unui atac*.

Trebuie să reţinem faptul că acest compromis între posibilitatea unui atac şi costurile conflictului nu trebuie realizat doar pe baza unor criterii de prudenţă sau interes propriu. Dacă ar avea loc un război între marile puteri, efectele acestuia ar fi resimţite de toată populaţia globului. Să luăm, de exemplu, cazul Europei. Structurile de apărare ale Europei de Vest doresc implicarea Statelor Unite ale Americii în aşa fel încât un atac asupra Europei de Vest să poată fi transformat într-un război nuclear la scară globală. Teoreticienii acestui sistem doresc ca Uniunea Sovietică să creadă că un eventual război va fi unul nuclear de natură strategică împotriva Statelor Unite ale Americii. Această perspectivă, cred ei, oferă cea mai eficientă descurajare a unei agresiuni sovietice. Să observăm aici că iniţierea deliberată a unui război nuclear este cea care măreşte eficienţa descurajării agresiunii convenţionale. (Astfel, riscul unui atac convenţional este cu atât mai mare cu cât relaţiile de descurajare nucleară reciprocă sunt mai stabile ; pe de altă parte, riscul unui atac convenţional este cu atât mai scăzut cu cât riscul escaladării unui război nuclear este mai ridicat. Alegerea între riscul mai scăzut presupus de atacul convenţional şi costurile mai mici în eventualitatea unui atac este o ilustrare a tipului de compromis despre care vorbeam mai sus.)

Ideea importantă aici este că practica descurajării în Europa pune întreaga lume sub risc de dragul securităţii vest-europene. Într-adevăr, riscurile la care sunt supuşi oamenii nevinovaţi din afara blocului sovietic nu sunt intenţionate. Din acest punct de vedere, ele sunt diferite de riscurile pe care Statele Unite ale Americii le impun oamenilor nevinovaţi din Uniunea Sovietică. Totuşi, crearea voluntară de astfel de riscuri este profund nedreaptă. Pentru a conştientiza acest lucru, este suficient să ne consultăm propriile credinţe legate de problema proliferării nucleare. Să luăm exemplul conflictului dintre Israel şi diferite naţiuni arabe. Felul în care se va sfârşi acest conflict este de o importanţă colosală pentru ambele părţi. Nu poate fi considerat o problemă neimportantă. Totuşi, ni s-ar părea îngrozitor ca statele din regiune să dezvolte arsenale nuclare, punând astfel în pericol viaţa oamenilor de pretutindeni şi chiar existenţa unor generaţii viitoare, de dragul intereselor proprii. Dar, dacă indignarea ca viaţa să ne fie pusă în pericol este justificată astfel, atunci şi oamenii din întreaga lume a căror viaţă este pusă în pericol de actualele puteri nucleare sunt la fel de îndreptăţiţi să condamne practicile care îi expun pe nedrept riscurilor.

Să ne întoarcem acum la problema justificării descurajării pe baza consecinţelor prevăzute ale acesteia. Deşi perspectiva tradiţională susţine că orice argument moral împotriva descurajării poate fi învins de valoarea copleşitoare a acesteia în prevenirea unei catastrofe, se pare că, dimpotrivă, consideraţiile asupra consecinţelor prevăzute alcătuiesc un nou argument împotriva descurajării. Argumentul poate fi rezumat după

cum urmează. Să presupunem că avem de ales între două linii de politică ale Statelor Unite ale Americii şi aliaţilor lor – şi anume, descurajarea şi apărarea convenţională. Cele mai previziblie rezultate dezastruoase ar fi dominaţia sovietică şi războiul nuclear la scară globală. Pare evident că războiul nuclear ar fi un rezultat mult mai grav decât dominaţia sovietică, chiar dacă luăm în calcul numai interesele Statele Unite ale Americii şi ale aliaţilor lor, lăsându-le la o parte pe cele ale blocului sovietic, ale ţărilor neutre şi ale generaţiilor viitoare. De asemenea, descurajarea implică un risc mult mai mare de război nuclear decât apărarea convenţională. Decurge de aici că descurajarea implică un risc mai mare al rezultatului celui mai dezastruos. Se pare că susţinătorului descurajării îi revine deci sarcina de a demonstra că acest fapt poate fi depăşit de alte consideraţii.

Unii susţinători ai descurajării au încercat să facă acest lucru argumentând că apărarea convenţională implică un risc mai mare. Ideea este că probabilitatea unei dominaţii în cazul unei politici de apărare convenţională este *considerabil* mai mare decât probabilitatea războiului nuclear în condiţii de descurajare, în timp de probabilitatea dominaţiei în aceleaşi condiţii este fie mai mică fie egală cu cea a războiului nuclear în condiţii de apărare convenţională. Să presupunem că aceste afirmaţii sunt corecte, ceea ce este probabil. O dilemă rămâne însă. Ar trebui să optăm pentru o probabilitate mai scăzută de dezastru cu costul unei probabilităţi mai mari a celui mai rău dezastru sau ar trebui să încercăm să minimalizăm probabilitatea celui mai rău dezastru prin costul acceptării unei probabilităţi mai mari a unui oarecare dezastru? Pe scurt, ne aflăm în faţa unui compromis de genul celui identificat mai sus între minimalizarea probabilităţii unui dezastru şi cea a *magnitudinii* probabile a acestuia (Kavka, 1987, capitolele 3 şi 6; McMahan, 1989).

Dată fiind natura statelor şi a societăţii internaţionale, orice politică de securitate implică riscuri serioase. Există totuşi o diferenţă morală între a accepta riscurile asociate politicilor noastre şi a impune aceste riscuri altora. Dacă susţinem că există o obiecţie de principiu împotriva impunerii de riscuri nevinovaţilor pentru a ne reduce propriile riscuri, atunci există un argument moral împotriva descurajării, şi dacă acest argument moral există, el este greu de combătut. Aşa după cum am văzut, nu numai că nu este evident că renunţarea la politica descurajării ar avea consecinţe mult mai grave decât continuarea practicării ei, dar nu este absolut deloc evident că renunţarea la această politică ar avea consecinţe grave.

Referinţe

Cohen, A. şi Lee, S. (coord.): *Nuclear Weapons and the Future of Humanity* (Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1986).
Finnis, J. (coord.): *Nuclear Deterrence, Morality, and Realism* (Oxford: Oxford University Press, 1987).
Kavka, G.: *Moral Paradoxes of Deterrence* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
Kenny, A.: *The Logic of Deterrence* (Londra: Firethorn Press, 1985).
McMahan, J.: „Is nuclear deterrence paradoxical?", în *Ethics* (ianuarie 1989).
McMahan, J.: *The Ethics of Killing* (1991).

Ramsey, P. : *The Just War* (Lantham, Md : University Press of America, 1968).
Walzer, M. : *Just and Unjust Wars* (Harmondsworth : Penguin, 1977).

Bibliografie suplimentară

Beitz, C. (coord.) : *International Ethics* (Princeton : Princeton University Press, 1985).
Blake, N. şi Pole, K. (coord.) : *Objections to Nuclear Defence* (Londra : Routledge & Kagan Paul, 1984).
Child, J. : *Nuclear War : The Moral Dimension* (Transaction Books, 1986).
Copp, D. (coord.) : *Nuclear Weapons, Deterrence, and Disarmament* (Calgary : University of Calgary Press, 1986).
Hardin, R. (coord.) : *Nuclear Deterrence : Ethics and Strategy* (Chicago : University of Chicago Press, 1985).
Holmes, R. : *On War and Morality* (Princeton : Princeton University Press, 1989).
Johnson, J.T. : *Can Modern War Be Just* (New Haven : Yale University Press, 1984).
Lackey, D. : *Moral Principles and Nuclear Weapons* (Totowa, NJ : Rowman & Allanheld, 1984).
Mack, E. (coord.) : *Social Philosophy & Policy* 3 : număr special, *Nuclear Rights/Nuclear Wrongs* (1985).
MacLean, D. (coord.) : *The Security Dilemma* (Totowa, NJ : Rowman & Allanheld, 1984).
Shue, H. (coord.) : *Nuclear Deterrence and Moral Restraint* (Cambridge : Cambridge University Press, 1989).
Teichman, J. : *Pacifism and the Just War* (Oxford : Basil Blackwell, 1986).

Partea a şasea

Natura eticii

— 35 —

Realismul

Michael Smith

Este un lucru bine ştiut că oamenii evaluează comportamentul şi atitudinile altora din punct de vedere moral. Spunem, de exemplu, *că am procedat greşit* neajutându-i pe cei care au nevoie de ajutor anul acesta, chiar dacă probabil *am procedat corect* înapoind proprietarului portofelul găsit pe stradă ; spunem şi că am fi oameni mai buni dacă am fi mai sensibili faţă de sentimentele celorlalţi, chiar dacă procedând astfel nu ne mai preocupăm atât de mult de familie şi prieteni.

Mulţi dintre noi iau această apreciere drept bună. În măsura în care ne îngrijorăm pentru aprecierea morală, de fapt ne preocupă modul în care putem să o înţelegem. Şi filosofii au încercat să găsească răspunsurile corecte la întrebările despre morală. Totuşi, în mod tradiţional, ei au fost preocupaţi şi de întreaga problematică a aprecierii morale. Atenţia lor s-a îndreptat către două trăsături ale practicii morale ; în mod surprinzător, acestea sunt contradictorii, ameninţând astfel ca însăşi ideea unui punct de vedere „moral” să devină total incoerentă.

Pentru început, după cum am observat deja, faptul că noi ne preocupăm să găsim răspunsurile corecte la întrebările morale este specific practicii morale. Dar această preocupare presupune existenţa unor răspunsuri corecte. De aceea, se pare că există probabil un domeniu al faptelor morale despre care ne putem face o părere şi asupra căruia putem greşi. În plus, aceste fapte morale au un caracter specific, deoarece noi credem că circumstanţele în care are loc acţiunea reprezintă singurul element relevant pentru corectitudinea unui act. Agenţii care acţionează în aceleaşi circumstanţe au de făcut aceeaşi alegere morală : dacă acţionează la fel, atunci fie ambii au procedat corect, fie ambii au greşit.

Într-adevăr, ceva asemănător acestei perspective asupra practicii morale pare să explice preocuparea noastră pentru discuţia morală. Ceea ce pare să dea importanţă şi pregnanţă discuţiei morale este ideea că, din moment ce suntem toţi în aceeaşi situaţie, cea mai bună cale pentru a descoperi ce sunt faptele morale o reprezintă trecerea în revistă şi evaluarea atentă a argumentelor pro şi contra părerilor noastre morale. Dacă participanţii au o viziune largă şi raţionează în mod corect, o astfel de discuţie ar genera o *convergenţă* în opinia morală – o convergenţă cu privire la adevăr. Reflecţia individuală ar putea servi aceluiaşi scop, dar numai atunci când simulează o discuţie morală

adevărată, deoarece doar în acest caz putem fi siguri că luăm în considerare ambele poziţii ale argumentului.

Am putea rezuma această primă caracteristică a practicii morale astfel : noi credem că întrebările despre morală au răspunsuri corecte, corectitudinea lor provenind din fapte morale obiective, că aceste fapte sunt determinate de circumstanţe şi că prin raţionamente morale putem descoperi care sunt aceste fapte morale obiective determinate de circumstanţe. În acest context, termenul „obiectiv” ilustrează doar posibilitatea unei convergenţe a perspectivelor morale de tipul celor menţionate.

Cea de-a doua trăsătură este mai diferită şi se referă la implicaţiile practice ale unei judecăţi morale, la felul în care întrebările morale capătă o importanţă din ce în ce mai mare datorită influenţei deosebite pe care părerile morale se presupune că o au asupra acţiunilor noastre. Ideea este că în momentul în care ne gândim că am procedat greşit refuzând să îi ajutăm pe cei care aveau nevoie, ne gândim că nu am reuşit să facem ceva pentru care exista un motiv temeinic. Acest fapt are implicaţii motivaţionale. Să ne închipuim această situaţie în care noi refuzăm să îi ajutăm pe cei care au nevoie atunci când această posibilitate reapare. Refuzul nostru va produce o dilemă serioasă din cauză că noi am refuzat să facem ceva pentru care ştiam că avem un motiv bun. Probabil că vom fi în stare să ne justificăm. Probabil ne-am gândit că exista un motiv mai bun pentru a acţiona altfel sau, probabil, ne-a lipsit voinţa. Dar chestiunea rămâne valabilă pentru că va fi nevoie totuşi de o explicaţie. Va fi nevoie de ea tocmai pentru că noi credem că, toate celelalte fiind egale, a avea o opinie morală *înseamnă* doar a găsi o motivaţie corespunzătoare pentru a acţiona.

Aceste două trăsături specifice ale practicii morale – *obiectivitatea* şi *caracterul practic* al judecăţii morale – au atât implicaţii metafizice, cât şi psihologice. Din păcate, aceste implicaţii sunt diametral opuse. Pentru a ne da seama de acest lucru trebuie să ne oprim şi să reflectăm asupra naturii psihologiei umane la modul general.

Conform imaginii standard a psihologiei umane – imagine pe care i-o datorăm lui David Hume, celebrul filosof scoţian al secolului al XVIII-lea – există două tipuri principale de stări psihologice. Pe de o parte există percepţiile, care pretind că reprezintă lumea. Din moment ce se presupune că aceste percepţii reprezintă lumea, atunci ele sunt subiectul criticii raţiunii : mai precis, ele sunt evaluabile ca fiind adevărate sau false, în funcţie de reuşita sau de nereuşita lor în a reprezenta lumea aşa cum este ea într-adevăr.

Totuşi, pe de altă parte, există şi dorinţele, stări care indică modul în care ar trebui să fie lumea. Dorinţele diferă de percepţii prin faptul că ele nici măcar nu pretind că reprezintă felul în care este lumea. Astfel, ele nu pot fi evaluate ca adevărate sau false. Într-adevăr, conform imaginii standard, dorinţele noastre nu reprezintă obiectul nici unui fel de critici raţionale. Faptul că avem o anumită dorinţă, sub rezerva unei remarci care se va face îndată, este conştientizat doar de noi înşine. Ar fi regretabil să avem anumite combinaţii de dorinţe – probabil că dorinţele noastre nu pot fi toate satisfăcute împreună –, dar dorinţele noastre în sine au toate un caracter neutru din punct de vedere raţional.

Acest lucru este important deoarece sugerează că, în ciuda faptului că descoperim anumite lucruri despre lume, şi chiar dacă acestea pot avea un impact pozitiv asupra percepţiilor noastre, ele nu ar trebui să aibă nici un impact raţional asupra dorinţelor

noastre, din nou sub o rezervă care va fi formulată îndată. Aceste descoperiri ar putea să aibă un impact iraţional. În momentul în care văd un păianjen mă poate cuprinde o teamă morbidă, dar şi dorinţa de a nu mă găsi niciodată aproape de el. Oricum, aceasta nu este o schimbare a dorinţelor mele controlată de raţiune. Este o schimbare iraţională a dorinţelor mele.

Trebuie să facem aici o primă remarcă. Contrar exemplului pe care tocmai l-am dat, să presupunem că resimt dorinţa de a nu fi niciodată aproape de un păianjen pentru că ajung să cred, în mod fals, că păianjenii emană un miros neplăcut. Cu siguranţă am spune, în mod obişnuit, că am „o dorinţă iraţională". Oricum, motivul pentru care am spune acest lucru nu este în contradicţie cu ideile enunţate până acum, pentru că dorinţa mea de a nu fi niciodată aproape de un păianjen *se bazează* pe o altă dorinţă şi percepţie : dorinţa mea de a nu simţi acel miros neplăcut şi percepţia mea conform căreia acel miros este emanat de păianjeni. Din moment ce pot fi criticat din punct de vedere raţional pentru această percepţie, întrucât ea este falsă, pot fi criticat în mod raţional pentru că am dorinţa care o ajută să se producă.

Prin urmare, remarca este cât se poate de lipsită de importanţă : dorinţele fac obiectul criticii raţiunii, dar numai în măsura în care acestea se bazează pe percepţii care sunt subiectul criticii raţionale. Dorinţele care nu sunt legate într-un mod asemănător de percepţii care pot fi criticate raţional nu constituie în nici un fel subiectul criticii raţionale. Vom reveni îndată la această idee.

Astfel, conform imaginii standard a psihologiei umane există două tipuri de stări psihologice – percepţii şi dorinţe – distincte una de cealaltă. Această imagine este importantă pentru că ne oferă un model pentru a înţelege acţiunea umană. Potrivit acestei imagini, acţiunea umană ia naştere prin combinarea celor două. Percepţiile noastre ne indică cum se prezintă lumea la un nivel brut şi, prin urmare, cum trebuie schimbată în conformitate cu dorinţele noastre. În concluzie, o acţiune este rezultatul acestor două forţe : o dorinţă care reprezintă modul în care ar arăta lumea şi o percepţie care ne sugerează cum trebuie schimbată lumea pentru a o face să arate în acel mod.

Să revenim acum la cele două trăsături ale judecăţii morale pe care le-am discutat mai devreme. Mai întâi, să luăm în considerare obiectivitatea următorului raţionament : întrebările morale au răspunsuri corecte, la baza răspunsurilor corecte stau fapte morale obiective, faptele morale sunt determinate de circumstanţe şi, prin raţionamente morale, putem descoperi ce sunt aceste fapte morale obiective. Implicaţiile metafizice şi psihologice pot fi rezumate acum la cele ce urmează. Din punct de vedere metafizic, concluzia este următoarea : printre diferitele acţiuni care există în lume, nu există doar fapte care arată consecinţele acţiunilor noastre asupra bunăstării familiilor noastre şi ale prietenilor, ci mai există în mod distinct şi fapte *morale* : fapte care ilustrează corectitudinea acţiunilor noastre. Iar din punct de vedere psihologic, concluzia este aceasta : când judecăm moral, ne exprimăm în felul acesta percepţiile asupra faptelor morale. Atunci când ne formăm opinii morale, dobândim reprezentări despre cum este lumea din punct de vedere moral.

Având în vedere imaginea standard a psihologiei umane, putem formula şi o altă concluzie de natură psihologică. Dezbaterea dacă oamenii care au o anumită credinţă morală doresc sau nu să acţioneze în conformitate cu aceasta trebuie considerată acum o chestiune distinctă.

S-ar putea ca ei să aibă sau nu o dorinţă conformă credinţei lor. În orice caz, ei nu pot fi criticaţi din punct de vedere raţional. A avea sau a nu o dorinţă conformă credinţei este pur şi simplu o trăsătură a profilului psihologic al unei persoane.

Dar să luăm acum în considerare a doua trăsătură, şi anume caracterul practic al judecăţii morale. Am văzut că a avea o opinie morală *înseamnă*, contrar celor spuse mai înainte, a ne găsi motivaţia corespunzătoare pentru a acţiona. Dacă ne gândim că este bine să-i ajutăm pe cei care au nevoie, toate celelalte fiind egale, trebuie să fim motivaţi să îi ajutăm. Astfel, caracterul practic al judecăţii morale pare să aibă propriile implicaţii psihologice şi metafizice. Din punct de vedere psihologic, din moment ce pentru a emite o judecată morală trebuie să avem o anumită dorinţă şi nici o recunoaştere a unui fapt despre lume nu ar putea în mod raţional să ne oblige să avem o anumită dorinţă, mai degrabă decât alta, judecata noastră trebuie să *fie* într-adevăr doar o expresie a acelei dorinţe. Şi această implicaţie psihologică are un corespondent metafizic. Contrar aparenţei iniţiale, se pare că în condiţiile în care considerăm că este bine să-i ajutăm pe cei care au nevoie, *nu răspundem* nici unei fapte morale – justeţea actului de a-i ajuta pe cei care au nevoie. Faptele morale reprezintă într-adevăr un postulat nefondat. Considerând că este bine să-i ajutăm pe cei care au nevoie, ne exprimăm pur şi simplu dorinţa ca oamenii să-i ajute pe cei care au nevoie. E ca şi cum am striga : „Ura pentru cei care-i ajută pe aceia care au nevoie ! " ; nu se menţionează aici nici un fapt moral şi, de altfel, nu există nici o pretenţie cu privire la fapte.

Acum putem să înţelegem de ce se preocupau filosofii despre toată această chestiune a evaluării morale. Problema este că obiectivitatea şi caracterul practic al judecăţii morale se află la poli opuşi. Obiectivitatea judecăţii morale sugerează ideea că există fapte morale determinate de circumstanţe şi că judecăţile noastre morale exprimă credinţele noastre cu privire la natura acestor fapte. Aceasta ne permite să dăm sens discuţiei morale, dar învăluie într-un mister total motivele pentru care a avea o părere morală implică existenţa unor legături speciale cu ceea ce suntem noi motivaţi să facem. Caracterul practic al judecăţii morale sugerează exact contrariul, şi anume, faptul că judecăţile morale exprimă dorinţele noastre. În timp ce acest lucru ne permite să înţelegem legătura dintre a avea o opinie morală şi a fi motivat, el nu indică obiectul discuţiei morale.

Prin urmare, ideea unei judecăţi morale pare a fi incoerentă, deoarece ceea ce trebuie înţeles dintr-o asemenea judecată este un soi ciudat de fapte despre univers : un fapt a cărui recunoaştere are în mod necesar un impact asupra dorinţelor noastre. Dar imaginea standard sugerează inexistenţa unor astfel de fapte. O judecată morală nu poate avea un caracter exhaustiv – sau aşa pare acum.

În sfârşit, putem înţelege despre ce este vorba în acest eseu, deoarece *realismul moral* reprezintă doar perspectiva metafizică (sau ontologică) potrivit căreia există fapte morale. Corespondentul realismului în psihologie se numeşte „cognitivism", teorie potrivit căreia judecăţile morale exprimă credinţele noastre despre ceea ce reprezintă aceste fapte morale şi putem ajunge să descoperim natura acestor fapte prin participarea la discuţii morale şi prin reflecţie.

Realismul moral contrastează cu două concepţii metafizice alternative despre morală : *irealismul* (denumit şi „antirealism”) şi *nihilismul moral*. Potrivit antirealiştilor, nu există fapte morale şi nici nu se pretinde ca faptele morale să definească practica morală. Putem să recunoaştem cu satisfacţie că judecăţile morale exprimă pur şi simplu dorinţele noastre cu privire la comportamentul oamenilor. De aceea, corespondentul antirealismului în psihologie se numeşte „noncognitivism”. (Există diferite variante ale antirealismului : de exemplu, emotivism, prescriptivism şi proiectivism. Pentru o discuţie completă despre aceste teorii, vezi capitolul 36, „Intuiţionismul”, capitolul 38, „Subiectivismul” şi capitolul 40, „Prescriptivismul universal”.)

În contrast, potrivit nihiliştilor morali, antirealiştii au dreptate susţinând că nu există fapte morale, dar se înşeală în ceea ce priveşte elementele necesare pentru a da sens practicii morale. Nihilistul consideră că practica morală este o înşelătorie în absenţa faptelor morale, asemănătoare cu practica religioasă fără credinţa în Dumnezeu.

Am introdus ideile de realism moral, antirealism şi nihilism puţin mai târziu, pentru că, în opinia mea, pentru fiecare există multe argumente pro, dar şi contra. În cele ce urmează, voi explica unele perspective substanţiale pe care oamenii le-au îmbrăţişat în această dezbatere. Doresc, oricum, să subliniez de la început faptul că aproape toate perspectivele substantive sunt dificile şi controversate. Sper că lunga introducere a oferit unele sugestii despre acest lucru. Aşa cum sugerează nihiliştii morali, ar putea exista probleme în ceea ce priveşte ideea principală a practicii morale.

Să ne amintim că, potrivit irealiştilor, atunci când considerăm că este bine să-i ajutăm pe cei care au nevoie, ne exprimăm dorinţa ca oamenii să-i ajute pe cei care au nevoie ; este ca şi cum am striga : „Ura pentru cei care-i ajută pe cei care au nevoie ! ”. Antirealismul este, cu siguranţă, o opţiune care trebuie luată în considerare. Dar până la urmă mi se pare că este o opţiune neatrăgătoare.

Antirealiştii au o explicaţie perfectă pentru caracterul practic al judecăţii morale. Dar presupunerea lor, potrivit căreia adevărul judecăţilor morale nu poate fi evaluat, este neplauzibilă. Ei trebuie să afirme aceasta pentru că modelează o judecată morală pe o atitudine cât se poate de clară de aprobare sau dezaprobare. Dar atunci când strig : „Ura pentru cei care-i ajută pe cei care au nevoie ! ”, chiar dacă strigătul meu poate fi sincer sau nu, cu greu poate fi adevărat sau fals. Strigătul meu dezvăluie ceva despre mine – faptul că am o anumită dorinţă –, şi nu despre lume.

Problema aici nu este doar că noi *spunem* că judecăţile morale pot fi adevărate sau false, chiar dacă în mod sigur o facem. Problema ar fi mai degrabă aceea că întreaga chestiune a discuţiei şi a reflecţiei morale capătă sens numai presupunând că adevărul judecăţilor morale poate fi evaluat. Când ne examinăm critic părerile morale, se pare că examinăm problema dacă motivele care stau la baza credinţelor noastre sunt suficient de bune pentru a crede ceea ce considerăm că este adevărat. Şi se pare că nici un surogat antirealist nu reuşeşte să explice această aparenţă. De exemplu, este absolut în zadar să presupunem că examinăm problema dacă avem *într-adevăr* dorinţele pe care le avem. Cu siguranţă, nu este aşa greu să răspundem la *această* întrebare !

În acest context, merită într-adevăr să ne întrebăm care ar trebui să fie concepţia antirealiştilor despre discuţia morală. Probabil că ei îşi imaginează că ceea ce noi

încercăm să facem atunci când ne lansăm într-o discuţie morală este să inducem adversarului nostru aceleaşi dorinţe ca ale noastre. Dar, în mod fundamental, ei trebuie să spună că încercăm să procedăm astfel *nu* pentru că adversarul ar trebui în mod raţional să aibă aceste dorinţe – amintiţi-vă de remarca menţionată, dorinţele nu trebuie să fie deloc supuse criticii raţionale – mai degrabă doar pentru că acestea sunt dorinţele pe care *noi* vrem ca el să le aibă. Dar, în acel caz transpare o obsesie exagerată pentru argumentul moral, o impunere a dorinţelor *noastre* asupra celorlalţi.

Antirealismul nu este o opţiune atrăgătoare. Viziunea antirealistului despre judecata morală, ca fiind expresia unei dorinţe, nu reuşeşte să explice reflecţia morală. Viziunea antirealistului despre discuţia morală conferă un caracter imoral convingerii morale ! Şi-atunci cum stau lucrurile cu alternativa, realismul moral ?

S-ar putea crede că, din moment ce realistul moral admite existenţa faptelor morale, nu întâmpină nici o dificultate în a explica obiectivitatea judecăţii morale şi fenomenele legate de reflecţia şi discuţia morală. S-ar putea crede că singura problemă a realistului este aceea că dacă el trebuie să evite existenţa unor proprietăţi morale „ciudate" a căror recunoaştere se raportează în mod necesar la dorinţă, atunci nu poate explica caracterul practic al judecăţii morale. Dar problemele sunt, de fapt, mult mai complicate.

Realistul moral trebuie să admită faptul că acest caracter practic al judecăţii morale este problematic, din punctul lui de vedere. Dar problema lui nu ia sfârşit aici. Ea constă în faptul că el nu are o concepţie plauzibilă despre *natura* faptei morale, *din cauză* că nu poate explica caracterul practic al judecăţii morale. Acelaşi lucru este valabil şi în ceea ce priveşte reflecţia şi discuţia morală.

Pentru a putea înţelege acestea, aduceţi-vă aminte despre ce am discutat la început, atunci când am introdus ideea de caracter practic al judecăţii morale. Am spus că acest caracter practic al judecăţii morale este o consecinţă a faptului că judecăţile despre ceea ce este bine şi ceea ce este rău sunt judecăţi despre ceea ce suntem motivaţi să facem sau să nu facem. Acesta este obiectul de studiu al reflecţiei şi al discuţiei morale, *motivele noastre pentru a acţiona*. Dar realistul moral care admite un set de fapte morale faţă de care am putea fi neutri din punct de vedere motivaţional, trebuie să respingă un astfel de concept al adevărului sau falsităţii. La urma urmei, am putea cu greu să rămânem neutri din punct de vedere motivaţional cu privire la un lucru pe care considerăm că avem motive să îl facem. Provocarea unui asemenea realist este astfel aceea de a oferi o explicaţie alternativă despre natura faptei morale ; o explicaţie alternativă despre obiectul reflecţiei şi al discuţiei morale.

Unii realişti morali se confruntă într-adevăr cu această provocare. De exemplu, ei au pretins că faptele morale sunt fapte care joacă un anume *rol explicativ* în lumea socială : actele bune sunt acelea care tind înspre stabilitatea socială, pe când actele greşite sunt cele care tind înspre instabilitatea socială. O versiune aristotelică ar arăta astfel : Actele bune sunt cele aflate în armonie cu „funcţia adecvată a fiinţei umane" – o noţiune cvasibiologică ; actele greşite sunt cele care nu sunt în armonie cu această „funcţie adecvată a fiinţei umane". Ei sugerează că reflecţia şi discuţia morală sunt, prin urmare, discuţii despre acele trăsături de acţiune care nutresc această tendinţă înspre neliniște şi stabilitate. Ori, în versiunea aristotelică ele sunt argumente pentru acele acte aflate în

armonie cu funcţia adecvată a fiinţei umane (şi, prin urmare, pentru definirea acestei funcţii). Cuvântul „tendinţă" nu este inutil aici, pentru că astfel de realişti se grăbesc să sublinieze că alţi factori ar putea diminua tendinţa înspre stabilitate şi nelinişte sau ar putea să-i oprească pe acei oameni care au de fapt funcţiile lor adecvate.

Să ne îndreptăm pentru un moment atenţia asupra sugestiei potrivit căreia o faptă morală poate fi caracterizată pe baza unei tendinţe înspre stabilitate socială şi nelinişte. Această sugestie nu poate fi trecută cu vederea deoarece reflecţia de tip sociologic şi teoretic sugerează că actele pe care noi suntem dispuşi să le considerăm corecte – să spunem, cele care oferă o satisfacţie mai echitabilă a intereselor diferiţilor oameni – tind înspre stabilitate socială şi actele pe care noi suntem dispuşi să le considerăm greşite – să spunem, cele care oferă o satisfacţie mai puţin echitabilă a intereselor diferiţilor oameni – tind înspre instabilitate socială. Astfel, cel mai bine este să presupunem că acestea reprezintă două concepţii *concurente* ale unei fapte morale. Care concepţie pare cea mai plauzibilă ?

Pe de o parte, avem situaţia unei fapte morale la baza căreia stau motivele de a o realiza sau nu. Pe de altă parte, o avem pe aceea a unei fapte morale care face referire la ceea ce tinde înspre stabilitate socială şi nelinişte. Dacă ne întrebăm : „Care dintre concepţii ne permite să înţelegem cel mai bine discuţia morală ? ", atunci, în mod cert, răspunsul trebuie să fie primul, deoarece în măsura în care discuţia morală se concentrează asupra a ceea ce tinde înspre stabilitate socială, acest lucru se datorează faptului că stabilitatea socială este considerată importantă din punct de vedere moral, şi este un rezultat la care suntem motivaţi să ajungem.

Mi se pare într-adevăr că şi acest fel de concentrare a realistului moral pe explicaţie ne împinge înapoi în direcţia ideii unei fapte morale la baza căreia stau motivele de a o realiza, deoarece, din nou, în măsura în care considerăm actele corecte ca acte care tind înspre stabilitate socială, credem că ele au această tendinţă pentru că reprezintă ceea ce trebuie să facă oamenii, în mod rezonabil. Această tendinţă de a face ceea ce este rezonabil este cea care explică lucrurile. Dar şi aceasta ne duce înapoi la prima concepţie despre fapta morală ca faptă pe care suntem motivaţi să o facem. (Am putea afirma lucruri asemănătoare despre ideea conform căreia putem caracteriza o faptă morală pe baza funcţiei adecvate a fiinţei umane, deoarece în măsura în care înţelegem ideea de „funcţie adecvată", considerăm că aceasta constă în a fi rezonabili şi raţionali.)

Prin urmare, am putea obiecta în cele din urmă că acest tip de realist moral nu reuşeşte să ne ofere o *alternativă* reală la concepţia iniţială despre fapta morală. Astfel, adevărata întrebare care se pune este dacă realistul moral este forţat să respingă ideea potrivit căreia corectitudinea şi incorectitudinea se referă la ceea ce suntem sau nu motivaţi să facem. În continuare, voi analiza această idee.

Problema majoră constă în ceea ce am numit „imaginea standard" a psihologiei umane. Aceasta deoarece imaginea standard ne oferă un model despre ceea ce înseamnă să ai un motiv în termenii unei dihotomii dorinţă/credinţă. Dacă realistul moral doreşte să combine obiectivitatea şi caracterul practic al judecăţii morale fără să apeleze la fapte morale „ciudate", trebuie să abordeze această imagine standard.

Totuşi, problema este că prezentarea imaginii standard ca o explicaţie pentru motivaţia umană pare corectă. Până la urmă, este normal ca stările psihologice care motivează acţiunile să fie dispoziţii de vreun fel, dispoziţii de a produce acte de tipul relevant într-un anumit context. Şi este, de asemenea, normal ca acţiunile să fie motivate de stări psihologice consistente : ori sunt generate de stări care indică modul în care se prezintă lumea (credinţele) sau de stări care indică modul în care lumea ar trebui să fie (dorinţe), ori, aşa cum arată imaginea standard, ele sunt generate de o combinare a celor două (o dorinţă şi o credinţă).

Să reflectăm un moment. Dacă are conţinut, o dispoziţie de a produce acte de un anume tip trebuie să se bazeze pe o reprezentare o modului în care lumea ar trebui să fie şi, prin urmare, trebuie să constituie o dorinţă. Cum altfel ar putea starea psihologică despre care vorbim să *ţintească* producerea stării de lucruri ? (Şi cum ar putea să producă ceea ce trebuie produs fără a o fi avut drept ţintă ?) Mai mult, dacă această stare trebuie să antreneze starea dorită a lucrurilor, ea trebuie să aibă drept corespondent o reprezentare a modului în care se prezintă lumea, trebuind să fie asociată cu o credinţă, pentru că doar astfel se va produce *schimbarea* relevantă în lume în aşa fel încât să genereze starea dorită a lucrurilor.

Se pare, prin urmare, că insistenţa asupra nevoii de dorinţe care să motiveze acţiunile, care caracterizează imaginea standard, este îndreptăţită. Astfel, aspectul care trebuie abordat în ceea ce priveşte imaginea standard nu se referă la explicaţia privind motivele acţiunii, ci mai degrabă la combinaţia tacită între *motive* şi *dorinţe.* A înţelege motivele pentru care aceasta este o combinaţie ne permite să înţelegem de ce putem vorbi în mod legitim despre credinţele noastre privind motivele pe care le avem şi de ce a avea astfel de credinţe cere în mod raţional să avem dorinţele corespunzătoare.

Imaginaţi-vă că faceţi baie copilului. În timp ce îl spălaţi, el începe să ţipe. Nimic din ceea ce îi faceţi nu pare să îl oprească. Privindu-l ţipând, vă cuprinde dorinţa de a-l îneca. Acum puteţi fi în mod sigur *motivat* să înecaţi copilul. (Aţi putea realmente să îl înecaţi.) Dar simplul fapt că aveţi această dorinţă (şi sunteţi prin urmare motivat), presupune că aveţi *un motiv* să înecaţi copilul ?

Un răspuns înţelept este acela că, din moment ce dorinţa nu *merită* să fie satisfăcută, nu aveţi un astfel de motiv, şi că în acest caz sunteţi motivat să faceţi ceva pentru care *nu aveţi* nici un motiv. Totuşi, imaginea standard pare total incapabilă să accepte acest răspuns. La urma urmei, dorinţa dumneavoastră de a îneca copilul nu trebuie să se bazeze pe o credinţă falsă. Situaţia trece dincolo de limitele criticilor raţionale – sau cel puţin aşa ne indică imaginea standard.

Problema aici este că imaginea standard nu oferă nici un privilegiu special dorinţei noastre în condiţiile în care am fi „liniştiţi, calmi şi cu mintea adunată” (pentru a folosi o expresie informală). Şi totuşi se pare că în mod normal considerăm că dacă nu suntem liniştiţi, calmi şi cu mintea adunată putem avea tot soiul de izbucniri emoţionale iraţionale. A avea acele dorinţe pe care le-am simţi dacă am fi liniştiţi, calmi şi cu mintea adunată pare a fi un ideal raţional independent. Când eşti liniştit, calm şi cu mintea adunată nu îţi doreşti să îneci copilul, oricât de mult ar ţipa şi oricât de copleşit ai fi, în starea de nelinişte, agitaţie şi cu mintea împrăştiată, dominată de dorinţa de a-l îneca. De aceea, nu ai nici un motiv să îneci copilul.

Probabil că am spus deja multe lucruri pentru a reconcilia obiectivitatea şi caracterul practic al judecăţii morale. Judecăţile privind corectitudinea şi incorectitudinea sunt judecăţi despre ceea ce suntem motivaţi să facem şi să nu facem. Dar ce fel de faptă este aceea pe care suntem motivaţi să o facem ? Discuţia precedentă ne sugerează un răspuns. Ea ne sugerează că faptele pe care suntem motivaţi să le facem nu sunt fapte legate de ceea ce *ne dorim*, aşa cum ne-ar indica imaginea standard, ci mai degrabă fapte care reflectă dorinţe ivite în anumite condiţii ideale de reflecţie : dacă am fi, să zicem, bine informaţi, liniştiţi, calmi şi cu mintea adunată. Prin urmare, potrivit acestei explicaţii, într-o situaţie anume, sunt motivat să fac bine pentru orice eventualitate, să-i ajut pe cei care au nevoie, pentru că, în cazul în care m-aş afla în astfel de condiţii de reflecţie, aş dori să fac acest lucru. Şi acest gen de faptă ar putea, cu siguranţă, constitui obiectul unei percepţii.

Mai mult, această explicaţie pentru motivaţie clarifică motivele pentru care imaginea standard a psihologiei umane nu este îndreptăţită să insiste asupra distincţiei complete dintre percepţii şi dorinţe ; şi, pe de altă parte, motivele pentru care percepţiile cu privire la ceea ce suntem motivaţi să facem implică în mod raţional anumite dorinţe de a face ceea ce credem că suntem motivaţi să facem.

Pentru a înţelege aceasta, să presupunem că eu cred că mi-aş dori să-i ajut pe cei care au nevoie, în condiţiile în care sunt liniştit, calm şi cu mintea adunată – mai familiar vorbind, cred că am un motiv să-i ajut pe cei care au nevoie –, dar dacă sunt neliniştit, agitat şi cu mintea împrăştiată, nu doresc să-i ajut pe cei care au nevoie. Pot fi criticat din punct de vedere raţional pentru că nu am acea dorinţă ? Cu siguranţă. La urma urmei, din punctul meu de vedere, percepţiile şi dorinţele mele formează un ansamblu mai coerent şi, astfel, preferabil din punct de vedere raţional, dacă îmi doresc de fapt să fac ceea ce cred că mi-aş dori să fac în momentul în care aş fi liniştit, calm şi cu mintea adunată. Întrucât a avea dorinţele pe care le-aş avea dacă aş fi liniştit, calm şi cu mintea adunată reprezintă un ideal raţional independent atunci, din punctul meu de vedere, dacă cred că aş avea o anumită dorinţă în asemenea condiţii şi nu aş reuşi să o am, înseamnă că aceste percepţii şi dorinţe ale mele nu reuşesc să atingă acest ideal. A crede că aş dori să-i ajut pe cei care au nevoie dacă aş fi liniştit, calm şi cu mintea adunată, şi totuşi să nu reuşesc să doresc să-i ajut, înseamnă deci a manifesta un soi de nereuşită raţională, uşor de recunoscut.

Dacă este corect, atunci, contrar imaginii standard a psihologiei umane, nu este de fapt nici o problemă în a presupune că aş putea avea percepţii autentice despre ceva ce sunt motivat să fac, pe când a avea acele percepţii face ca eu să am în mod raţional *dorinţele* corespunzătoare. Şi dacă nu este nici o problemă în a acest lucru, atunci nu este nici o problemă în a reconcilia caracterul practic al judecăţii morale cu pretenţia că judecăţile morale exprimă percepţiile noastre despre motivele pe care le avem.

Totuşi, acestea nu sunt suficiente pentru a rezolva problema cu care se confruntă realistul moral, deoarece judecăţile morale nu sunt *doar* judecăţi despre motivele pe care le avem. Ele sunt judecăţi despre motivele pe care le avem *atunci când se presupune că acele motive ar fi total determinate de circumstanţele noastre*. Aşa cum am arătat mai devreme, oamenii aflaţi în aceleaşi circumstanţe au de făcut aceeaşi alegere morală : dacă ar acţiona la fel, atunci fie amândoi au acţionat corect (amândoi au făcut ceea ce au

fost motivaţi să facă), fie amândoi au acţionat greşit (făcând ceea ce nu au fost motivaţi să facă). Explicaţia pentru ceea ce înseamnă a avea un motiv este echivalentă cu adevărul ?

Să presupunem că circumstanţele noastre sunt identice ; să ne întrebăm dacă este bine pentru fiecare dintre noi să-i ajutăm pe cei care au nevoie : cum ar fi, dacă avem fiecare dintre noi un motiv să acţionăm astfel. Potrivit expunerii, este bine să-i ajut pe cei care au nevoie doar dacă am un motiv pentru a-i ajuta, şi am pentru orice eventualitate un astfel de motiv ; dacă m-aş afla în condiţii ideale de reflecţie – să fiu bine informat, liniştit, calm şi cu mintea adunată, aş dori să-i ajut pe cei care au nevoie. Şi la fel ar proceda oricine. Iar aceasta e valabil şi pentru tine. Presupunând că circumstanţele noastre sunt aceleaşi, ar trebui ca amândoi să avem sau nu un astfel de motiv. Dar îl avem ?

Problema este dacă, în condiţiile în care suntem liniştiţi, calmi şi cu mintea adunată, am tinde să ne *concentrăm* asupra dorinţelor pe care le avem. Ne-am concentra asupra lor sau va fi mereu posibil să existe în dorinţele noastre o diferenţă inexplicabilă din punct de vedere raţional *chiar în astfel de condiţii* ? Imaginea standard a psihologiei umane revine acum în centrul atenţiei, deoarece ne arată că este *mereu* posibil ca dorinţele noastre să fie caracterizate de o diferenţă inexplicabilă din punct de vedere raţional, chiar şi în condiţii ideale de reflecţie. Acesta este un aspect al concepţiei imaginii standard cu privire la dorinţă ca stare psihologică aflată dincolo de sfera criticii raţionale.

Dacă acest lucru este corect, atunci încercarea realistului moral de a combina obiectivitatea şi caracterul practic al judecăţii morale trebuie considerată un eşec. Suntem forţaţi să acceptăm că motivele pe care le avem sunt caracterizate de o *relativitate fundamentală*. Ceva ce suntem motivaţi să facem este relativ faţă de ceea ce ne-am dori în anumite condiţii ideale de reflecţie şi aceasta diferă de la o persoană la alta. Acest lucru nu este determinat în întregime de o situaţie anume, ceea ce se presupune în legătură cu faptele morale.

Mulţi filosofi acceptă viziunea oferită de imaginea standard asupra acestui punct. Dar a accepta că motivele pe care le avem sunt caracterizate de o asemenea relativitate mi se pare cu totul prematur. Se inversează ordinea lucrurilor, deoarece fără doar şi poate practica morală constituie ea însăşi forumul în care vom *descoperi* dacă motivele noastre sunt caracterizate de o *relativitate fundamentală*.

La urma urmei, în practica morală încercăm să schimbăm credinţele morale ale oamenilor, angajându-i în discuţia morală : de exemplu, făcând în aşa fel încât credinţele lor să se apropie de cele pe care le-ar avea în condiţii ideale de reflecţie. Şi uneori reuşim. Când reuşim, toate celelalte fiind egale, reuşim să le schimbăm dorinţele. Dar dacă acceptăm faptul că motivele noastre sunt caracterizate de o *relativitate fundamentală*, putem spune dinainte că această procedură nu va antrena niciodată o convergenţă majoră a credinţelor morale, deoarece ştim dinainte că nu va exista niciodată o convergenţă a dorinţelor pe care le avem în astfel de condiţii ideale de reflecţie. Sau mai degrabă şi mai clar, dacă motivele noastre sunt caracterizate de o *relativitate fundamentală*, atunci rezultă că orice convergenţă a credinţelor noastre morale, şi prin urmare a dorinţelor noastre, trebuie să fie în întregime contingentă şi nu ar putea nicicum să explice sau să sugereze faptul că dorinţele care ies la iveală au vreun statut raţional *privilegiat*.

Întrebarea mea este : „De ce să acceptăm aceasta ? ”. De ce să nu ne gândim că, dacă o astfel de convergenţă a ieşit la iveală în practica morală, atunci chiar ea ar sugera că aceste credinţe morale particulare şi dorinţele corespunzătoare se bucură într-adevăr de un statut raţional privilegiat ? La urma urmei, în practica matematică o astfel de convergenţă se află în afara convingerii noastre potrivit căreia pretenţiile matematice se bucură de un statut raţional privilegiat. Şi atunci, de ce să nu ne gândim că o convergenţă asemănătoare în practica morală ar indica faptul că judecăţile morale se bucură de acelaşi statut raţional privilegiat ? În acest punct, insistenţa imaginii standard asupra existenţei unei relativităţi fundamentale care caracterizează motivele noastre începe să semene prea mult cu o dogmă inconsistentă.

Tipul de realism moral descris aici sprijină o concepţie despre faptele morale, care se îndepărtează de imaginea prezentată la început : faptele morale sunt fapte ciudate despre universul a cărui recunoaştere are în mod necesar o influenţă asupra dorinţelor noastre. Realiştii au evitat, în schimb, faptele ciudate despre univers în favoarea unei concepţii mai „subiectiviste” despre faptele morale. Aceasta a dus la analiza realiştilor cu privire la ceea ce înseamnă să ai un motiv. (Pentru o discuţie completă despre teoriile subiectiviste, vezi capitolul 38, „Subiectivismul”.) Totuşi, ceea ce vor să spună realiştii este că o astfel de concepţie despre faptele morale ar putea să-i facă subiectivi numai în sensul inofensiv potrivit căruia acestea sunt fapte despre ce ne-am *dori* în anumite condiţii ideale de reflecţie, în care dorinţele reprezintă de bună seamă un fel de stare psihologică de care se bucură subiecţii. Dar faptele morale au un caracter obiectiv în măsura în care sunt fapte despre ceea ce *noi*, nu doar *tu* sau *eu*, ne-am dori în astfel de condiţii. Existenţa unei fapte morale – precum corectitudinea actului de a-i ajuta pe cei care au nevoie în anumite circumstanţe – cere ca în condiţii ideale de reflecţie, fiinţele raţionale să se *concentreze* asupra unei dorinţe de a-i ajuta pe cei care au nevoie în astfel de circumstanţe.

Bineînţeles că ambele părţi trebuie să fie de acord cu faptul că discuţia morală nu a generat încă acel fel de convergenţă a dorinţelor noastre, care ar face să pară plauzibilă ideea unei fapte morale – o faptă legată de motivele pe care le-am determinat în întregime într-o situaţie anume. Dar discuţia morală nu a fost luată în considerare în vremurile în care am putut să ne lansăm într-o reflecţie liberă, nestânjeniţi de o biologie falsă (tradiţia aristotelică) sau de o credinţă falsă în Dumnezeu (tradiţia iudeo-creştină). Rămâne de văzut dacă discuţia morală susţinută poate genera convergenţa necesară a credinţelor noastre morale şi a dorinţelor corespunzătoare, pentru a face ca ideea unei fapte morale să pară plauzibilă. Tipul de realism moral descris aici întreţine speranţa că acest lucru se va întâmpla. Numai timpul va decide.

Bibliografie suplimentară

Ayer, A.J. : „Critique of ethics and theology”, în *Language, Truth and Logic* (Londra, 1936) ; (Londra : Gollancz, 1970).

Harman, G. : *The Nature of Morality* (Oxford : Oxford University Press, 1977).

Honderich, T. (coord.) : *Morality and Objectivity* (Londra : Routledge and Kegan Paul, 1985), în special lucrările scrise de Blackburn şi Williams.

Hume, D. : *A Treatise of Human Nature* (1783) ; L.A. Selby-Bigge (coord.) (Oxford : Clarendon Press, 1978), în special cartea a II-a, partea a III-a, secţiunea a III-a.

Mackie, J. : *Ethics : Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth : Penguin, 1977), mai ales capitolul 1.

Nagel, T. : *The View From Nowhere* (Oxford : Oxford University Press, 1986), mai ales capitolul 8.

Sayre-McCord, G. (coord.) : *Essays on Moral Realism* (Ithaca, NY : Cornell University Press, 1988). Aceasta este cea mai bună lucrare pe tema realismului moral, dacă doriţi să citiţi doar una, întrucât reuneşte lucrări ale unor personalităţi marcante, precum Ayer, Blackburn, Harman, Mackie, McDowell, Wiggins, Williams şi alţii. De asemenea, introducerea scrisă de Sayre-McCord merită citită.

Smith, M., Lewis, D. şi Johnston, M. : „Dispositional theories of value”, (simpozion), în *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplemantary Volume (1989).

Williams, B. : „Internal and external reasons”, în *Moral Luck* (Cambridge : Cambridge University Press, 1981).

Williams, B. : *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1985), în special primele patru capitole.

— 36 —
Intuiţionismul

Jonathan Dancy

Între anii 1860 şi 1920, termenul „intuiţionism” era o altă denumire pentru pluralism, concepţia potrivit căreia există un număr mare de principii morale diferite între care nu poate fi instituită nici o ordine generală în funcţie de importanţa lor, în aşa fel încât aceasta să ajute la soluţionarea conflictelor dintre ele. Pluralismul de acest tip s-ar afla, în mod firesc, în contrast cu utilitarismul ; utilitariştii (de exemplu, J.S. Mill) încercau să susţină faptul că există doar un singur Principiu Suprem. Dar, în zilele noastre, un intuiţionist este considerat a fi o persoană care are o anumită perspectivă asupra felului în care reuşim să ne dăm seama care acţiuni sunt corecte şi care sunt greşite. În acest sens, intuiţioniştii pretind că sesizăm principiile morale de bază prin intuiţie şi că putem da crezare unuia dintre ele fără a ne gândi că există mai multe principii de acest fel. Pentru a oferi un exemplu remarcabil, Henry Sidgwick era utilitarist, dar considera că principiile morale pe care le-a adoptat erau sesizate prin intuiţie. El susţinea că acestea erau evidente prin ele însele, înţelegând prin aceasta că cineva trebuia doar să le ia în considerare pentru a recunoaşte că erau adevărate.

Lucrarea lui W.D. Ross şi H.A. Prichard din anii 1930 a unit cele două sensuri ale intuiţionismului, deoarece cei doi erau pluralişti – sau intuiţionişti, în vechea denumire – şi dedicaţi unui mod special de cunoaştere – adică intuiţionist în sensul nou. (Prin aceasta, lucrarea a adoptat o poziţie similară cu cea a părintelui intuiţionismului modern, Richard Price, care a scris cu 200 de ani mai devreme.) Ei susţineau că există foarte multe principii morale adevărate pe care le cunoaştem prin intuiţie (cu alte cuvinte, susţineau că acestea sunt evidente prin ele însele). Argumentele lui Ross în favoarea pluralismului său sunt discutate în capitolul 18, „Etica îndatoririlor *prima facie*”, şi nu le voi repeta aici. Acum mă preocupă mai mult afirmaţia potrivit căreia principiile sunt cunoscute prin intuiţie. Aici trebuie distinse două sugestii : prima este aceea că principiile morale fac parte din categoria lucrurilor care pot fi adevărate şi cunoscute, iar a doua este aceea că ele sunt cunoscute într-un mod special şi nefamiliar, poate chiar prin intermediul unei facultăţi deosebite numite intuiţie morală.

Aceste lucruri sunt discutabile. Mulţi gânditori (adesea denumiţi noncognitivişti) susţin că atitudinile morale nu sunt adevărate sau false, din moment ce nimic nu le poate face corecte sau greşite. O atitudine morală este o expresie a poziţiei morale a individului

şi, astfel, poate fi sau nu sinceră în ea însăşi şi consistentă sau inconsistentă cu altele asemănătoare, dar cu greu poate fi greşită sau corectă. Dacă atitudinile morale nu pot fi adevărate sau false, nu ar trebui să pretindem că vreuna dintre aceste atitudini implică cunoaşterea, deoarece se poate cunoaşte doar ceea ce este adevărat. Deci, potrivit acestei concepţii, principiile morale nu pot fi nici adevărate, nici cunoscute. Ross şi Prichard susţin totuşi că există fapte cu privire la ceea ce este corect sau greşit din punct de vedere moral şi că înţelegerea unora dintre aceste fapte are un caracter suficient de ferm pentru a merita denumirea de cunoaştere. Această a doua afirmaţie este şi mai discutabilă. Dacă aceste fapte morale există, cum ajungem noi să le cunoaştem ? A susţine că ele sunt cunoscute prin intuiţie pare să sugereze că avem o facultate morală care scoate la iveală adevărul moral cam în acelaşi mod în care ochii ne dezvăluie adevăruri despre ceea ce ne înconjoară. Dacă am gândi aşa, ar exista o tendinţă de a-i acuza de orbire morală pe cei care, din punct de vedere moral, nu sunt de acord cu noi ; facultatea lor morală nu funcţionează aşa cum trebuie, din moment ce părerile lor sunt diferite de ale noastre. Dar pentru că nu există nici o explicaţie pentru modul în care funcţionează această facultate, ideea este misterioasă : nu-i de mirare că a devenit un lucru comun printre filosofi să se plângă de faptul că a discuta despre intuiţia morală este doar o încercare de a conferi propriei opinii morale o autoritate pe care nu suntem dispuşi să o acordăm altora.

Am să încep cu noţiunea unui simţ sau unei facultăţi morale, denumită intuiţie. Înainte de a-i critica pe intuiţionişti trebuie să clarificăm părerile lor. În primul rând, ce anume susţinea Ross că putem cunoaşte prin intuiţie ? Aşa cum am explicat în eseul la care m-am referit mai sus, Ross susţinea teza potrivit căreia cunoaşterea morală apare prima dată atunci când observăm o trăsătură a situaţiei în care ne aflăm ce determină o diferenţă din punct de vedere moral cu privire la felul în care ar trebui să ne comportăm în cazul dat ; faptul că te-aş supăra este un motiv pentru mine de a nu spune ceea ce cred de fapt despre căsătoria ta. Această cunoaştere este o cunoaştere relevantă pentru situaţia dată. Dar ne dăm seama imediat că ceea ce contează aici trebuie să conteze în acelaşi fel în oricare altă situaţie în care apare ; pornind de la ceea ce conţine cazul iniţial, descoperim un principiu moral prin *inducţie intuitivă*. Ross susţinea că principiile pe care ajungem să le cunoaştem sunt pentru noi evidente prin ele însele, dar pentru el aceasta înseamnă doar că nu este nevoie de nimic mai mult decât de situaţia dată pentru a ne dezvălui adevărul lor în calitate de călăuze generale ale comportamentului nostru. Aceasta nu înseamnă că putem afla dacă un principiu este adevărat doar gândindu-ne la el.

În ce fel presupune această expunere faptul că avem o facultate misterioasă a intuiţiei morale ? (Ross folosea foarte rar cuvântul „intuiţie”, aproape deloc.) Facultatea amintită poate fi plasată în două poziţii în această expunere. Cea de-a doua poate fi aflată în trecerea de la ceea ce considerăm relevant *aici* pentru acţiunea noastră la gândul că aceeaşi trăsătură este la fel de relevantă în oricare altă situaţie. Ross crede că această extindere este similară cu cea pe care o facem în momentul în care, luând în considerare un anumit argument, înţelegem că orice argument având aceeaşi formă este valid. (Observaţie : noţiunea de intuiţie apare la Ross datorită faptului că acest fel de relaţie logică a fost numit „inducţie intuitivă”.) Multora li s-ar părea inofensiv acest tip de generalizare ; ar fi dificil să sugerăm că avem nevoie de o facultate specială pentru a-l

realiza. Astfel, se presupune că intuiţia propriu-zisă trebuie să apară în stadiul incipient, în momentul în care remarcăm o trăsătură a situaţiei care să determine o diferenţă în privinţa a ceea ce ar trebui să facem. Ideea este că nu avem de ce să ne plângem în condiţiile în care noi *decidem* să-i permitem acelei trăsături să ne influenţeze. Problema apare doar atunci când spunem că există un aspect al situaţiei în cauză – importanţa trăsăturii – pe care îl discernem cumva, dar care nouă sau altei persoane s-ar putea să ne fi scăpat ; e un lucru care nu trebuie neapărat decis, ci mai degrabă descoperit. Dar cu ce îl descoperim ? Cu ochii ? Poate cineva *să vadă* (în sens literal) că ceva este important aici ?

Ar fi fost mai rău dacă Ross ar fi susţinut că discernem direct adevărul principiilor morale, pentru că atunci ar fi trebuit să indice acea facultate care ne permite să o facem. O facultate care vizează principiile adevărate şi le respinge în mod firesc pe cele false este într-adevăr foarte misterioasă (chiar dacă Sidgwick pare destul de mulţumit să presupună că avem una). Dar Ross nu afirmă acest lucru. Cunoaşterea pe care o avem despre principii nu este directă, ci indirectă ; ajungem la ea prin mijlocirea a ceva ce cunoaştem mai bine, şi anume natura cazului particular din faţa noastră.

Am spus deja că intuiţioniştii susţineau două concepţii în general controversate. Prima este aceea că există adevăruri morale care pot fi cunoscute şi cea de-a doua reprezintă o explicaţie pentru modul în care ajungem să le cunoaştem (prin intuiţie ?). Pentru a înţelege cum ajungem să le cunoaştem, probabil că ar fi mai bine să punem nişte întrebări despre aceste aşa-zise adevăruri. Se pare că Ross nu s-a îndoit niciodată de existenţa adevărurilor morale, adevăruri factuale etice pe care putem să le cunoaştem. Dar el ar fi putut să-şi susţină punctul de vedere astfel : Gândiţi-vă cum este să te hotărăşti asupra modului în care să procedezi într-o situaţie morală complicată. În primul rând, încerci să decizi care dintre trăsături contează în ceea ce priveşte modul în care ar trebui să te comporţi. Este adevărat că numim acest lucru „a decide”, dar nu e diferit de a decide că probabil nu va ploua mâine ; în ambele cazuri considerăm că ceea ce facem este o încercare de a pune lucrurile în ordine. Nu presupunem că ceea ce contează depinde de noi – astfel că orice „decizie” sinceră este bună – mai mult decât presupunem că depinde de noi cum va fi vremea. Credem că e foarte posibil să nu sesizăm adevărul şi că, astfel, o trăsătură nu este importantă pentru că noi o considerăm importantă – mai degrabă sperăm să o considerăm importantă pentru că *este* importantă. Importanţa ei se află acolo pentru ca noi să o recunoaştem, şi dacă nu o recunoaştem atunci există un adevăr pe care nu am reuşit să-l sesizăm. De aceea, întreaga problemă este delicată. Ross vrea să spună că acest simţ este justificat ; în general, el susţine că teoria sa este valabilă pentru gândurile morale obişnuite, şi ar pretinde că se aplică şi în acest caz.

Dar ce fel de fapte sunt faptele morale ? Există vreun loc pentru astfel de fapte într-o lume care poate fi descrisă de ştiinţă ? Ar fi uşor de răspuns la această întrebare dacă am putea *identifica* faptele morale cu faptele naturale. Naturalismul este concepţia potrivit căreia faptele morale nu sunt altceva decât fapte naturale (vezi capitolul 37, „Naturalismul”). De exemplu, unii utilitarişti sunt naturalişti, susţinând că faptul că această acţiune generează mai puţină fericire decât o anumită alternativă valabilă este acelaşi lucru cu faptul că această acţiune este greşită. Dacă ar fi adevărat, nu ar mai fi o problemă aşa de

mare în a găsi loc pentru fapte morale într-o lume a ştiinţei. Dar intuiţioniştii au respins naturalismul. Au procedat astfel din cauza pluralismului lor. Dacă crezi că există numeroase tipuri diferite de lucruri care contează pentru cum ar trebui să te comporţi şi cărora nu li se poate da o ordine sau formă clară, atunci te vei gândi că există prea multe căi diferite în care acţiunile pot fi bune sau rele. Corectitudinea unei acţiuni nu poate fi identificată cu nici una dintre aceste căi în defavoarea celorlalte, iar dacă le punem pe toate la un loc ne dăm seama că nu există o similitudine naturală între ele – singura trăsătură comună fiind cea morală, potrivit căreia fiecare este o cale prin care o acţiune ajunge să fie corectă. Baza *naturală* pentru faptele morale nu are o formă *naturală* şi prin urmare nu există nici o trăsătură naturală comună prin care să identificăm corectitudinea unei acţiuni.

Cea mai bună abordare pentru un intuiţionist este să încerce să arate că, deşi „faptele" morale nu trebuie identificate cu cele naturale, ele nu sunt atât de diferite de alte fapte pe cât s-ar putea presupune la început. Dacă admitem că lumea în care trăim este aproximativ cea cunoscută de fizică, unde pot fi găsite faptele morale în această lume ? Primul răspuns ar fi că lumea nu conţine fapte ; faptele sunt fapte despre lume, şi nu în ea. Al doilea ar fi că faptele morale sunt fapte despre acţiuni şi agenţi, lucruri care există în mod clar, chiar dacă fizica nu spune prea multe despre ele. Al treilea ar fi că există o relaţie comprehensibilă între faptele morale şi cele amorale ; nu e ca şi cum între cele două nu ar exista nici o legătură. Faptele morale există *în virtutea* celor amorale. „Existenţa în virtutea" a ceva nu este înţeleasă bine, dar este destul de obişnuită în alte domenii pentru a nu pune probleme deosebite în etică. De exemplu, faptul că o stâncă este periculoasă are legătură cu alte trăsături ale stâncii cum ar fi faptul că este abruptă şi se poate fărâmiţa. Uneori exprimăm inocent această legătură cu ajutorul cuvântului „pentru că". Atunci când spunem că aceasta este o casă pentru că are pereţi solizi, uşi, camere şi un acoperiş, spunem că acestea sunt elementele din care este făcută casa. În mod asemănător, atenţia, generozitatea etc. unei acţiuni sunt cele care o fac să fie bună ; ea este bună datorită generozităţii ei şi este generoasă pentru că a existat probabil un sacrificiu personal important. Aici avem de-a face cu o faptă morală care există în virtutea unor fapte amorale. Astfel, chiar dacă lumea poate fi descrisă de fizică, această ştiinţă nu o poate descrie în totalitate ; mai rămân de menţionat alte fapte, inclusiv faptele morale, aflate într-o relaţie inteligibilă cu faptele fizice fundamentale din care rezultă.

Trebuie totuşi să se răspundă la întrebarea : cum pot fi identificate aceste fapte ? Cred că o poziţie pe care a adoptat-o Ross, şi pe care au atacat-o pe bună dreptate criticii lui, face mai dificil răspunsul la această întrebare. El a acceptat părerea lui Hume potrivit căreia opiniile nu pot fi o sursă independentă a motivaţiei. Hume a susţinut că motivele noastre (raţiunile pentru a acţiona) sunt opiniile şi dorinţele noastre. Opiniile sunt reprezentări inerte despre lume şi e de înţeles că ele nu pot fi cele care ne fac să acţionăm. Dorinţele sunt cele care ne determină să acţionăm, ele fiind stări *care ne împing înspre a face ceva*. Simţim o dorinţă (de a mânca o portocală, să zicem) care este canalizată de convingerea că este una pe masă, pentru a ne face să ne mişcăm în acea direcţie. Pentru Ross, atitudinile noastre morale sunt opinii şi depind astfel de existenţa

unei dorinţe corespunzătoare pentru a ne motiva să acţionăm. Deci, dacă opiniile noastre morale urmează să creeze o diferenţă în privinţa modului în care acţionăm, atunci trebuie să existe în noi şi ceva în forma unei dorinţe generale de a înfăptui binele – o dorinţă care ar fi putut să ne lipsească. Şi chiar dacă ne-ar fi lipsit, tot am fi putut fi în stare să spunem ce e bine şi ce e rău ; însă nu am fi găsit nimic în diferenţa dintre bine şi rău care să modifice felul cum ne-am simţit noi îndemnaţi să acţionăm. Fiind pur factuală, morala este privată de orice relaţie intrinsecă cu comportamentul, într-un fel pe care criticii l-au ridiculizat cu uşurinţă.

Criticii au avut dreptate să întrebe de ce ar trebui *să ne pese* de faptele morale dacă ele sunt aşa cum spun intuiţioniştii. Ideea că atitudinile morale sunt legate intrinsec de comportament este foarte plauzibilă ; a adopta o atitudine înseamnă pur şi simplu a accepta un motiv pentru a acţiona – să fii motivat să săvârşeşti sau nu acţiuni de un anumit tip. Acea motivaţie poate fi, bineînţeles, depăşită de o motivaţie mai puternică de cealaltă parte sau chiar anulată de un acces de depresie severă. Dar, în afară de aceste accidente, nu poate fi corect să spui că cineva ar putea fi perfect conştient că ceea ce face nu este bine şi să nu se gândească deloc că acesta este un motiv pentru a nu mai face acel lucru. Am putea reda toate acestea spunând că există o legătură internă între atitudinile morale şi acţiune, împotriva opiniei lui Ross potrivit căreia legătura este externă ; din punctul de vedere al lui Ross, judecăţile morale contează doar pentru cei care au o dorinţă independentă de a face ceea ce este bine, aşa cum judecăţile despre horticultură sunt importante doar pentru cei cărora le pasă de acel lucru. Părerea criticilor a fost numită deci „internalism" ; un internalist susţine că a accepta că acţiunea cuiva este greşită e acelaşi lucru cu a fi motivat să nu o faci. Dimpotrivă, un externalist ar susţine că judecăţile morale au nevoie de ajutorul unei dorinţe independente dacă e să ne motiveze şi să conteze pentru cum acţionăm.

Întrebând de ce ar trebui să ne pese de faptele morale despre care vorbesc intuiţioniştii, aceşti critici se plângeau de externalismul lui Ross. Şi cred că aveau dreptate. Este absurd să spui că am putea accepta o acţiune ca fiind scandalos de greşită şi totuşi să ne gândim că acest lucru nu ne dă prin el însuşi un motiv bun care să ne reţină de la a acţiona în acel fel. Fără doar şi poate, a accepta că acţiunea este greşită înseamnă tocmai să ai grijă ca ea să nu fie făcută. Dar, în acest caz, potrivit părerilor lui Hume despre motivaţie şi diferenţa dintre opinie şi dorinţă, o judecată morală trebuie să fie o formă de dorinţă (sau, şi mai general spus, o formă de „atitudine-pro") mai degrabă decât o formă de opinie, cum credeau intuiţioniştii, pentru că dorinţele ne afectează într-o formă sau alta, pe când opiniile nu. Acest argument a făcut ca noncognitivismul să domine în perioada 1930-1970 în sfera anglo-saxonă şi să eclipseze intuiţionismul (vezi capitolul 38, „Subiectivismul"). Oare atitudinile morale se aseamănă mai mult cu opiniile sau cu dorinţele ? Aceasta era controversa dintre cognitivişti şi noncognitivişti ; intuiţioniştii apar drept cognitivişti în această abordare şi, prin urmare, drept externalişti (potrivit imaginii lui Hume).

Convingerea că faptele morale sunt stări inerte ale lumii morale pe care cineva le poate observa într-un fel care nu are nici o legătură directă cu alegerea unei anumite acţiuni i-a pus şi mai mult în dificultate pe intuiţioniştii care trebuiau să răspundă la întrebarea : cum reuşeşte cineva să cunoască aceste fapte ciudate ? Nu era plauzibil să

spui că le deducem din altceva ; opiniile noastre morale nu sunt produsul raţiunii. Atunci înseamnă că trebuie să fie produsele simţurilor şi, din moment ce nu pot fi produsele celor cinci simţuri obişnuite, înseamnă că sunt produse de un simţ suplimentar, cel moral. Din această cauză intuiţionismul este uneori denumit teoria simţului moral. Absenţa unei explicaţii despre cum funcţionează acest simţ suplimentar neobservat a dus la bine-cunoscuta acuzaţie a lui G.J. Warnock potrivit căreia intuiţioniştii oferă aici nici mai mult, nici mai puţin decât o mărturisire a unei uimiri care capătă forma unui răspuns.

Totuşi, mi se pare că problema este legată mai mult de externalismul lui Ross decât de afirmaţia lui că există fapte morale (pe care o putem numi realismul său ; vezi capitolul 35, „Realismul"). Ar fi fost mai bine ca Ross să nu fi acceptat explicaţia lui Hume asupra motivaţiei şi cea pe care o dă rolurilor diferite ale opiniei şi dorinţei. Mai recent, scriitori aparţinând tradiţiei intuiţioniste, cum ar fi Thomas Nagel şi John McDowell, l-au contrazis în acest punct pe Hume, susţinând că nu este nevoie de o dorinţă pentru a determina o acţiune ; uneori e suficientă doar opinia pentru a acţiona. Ei sunt de acord că lucrurile stau de obicei aşa cum spune Hume. Vreau o portocală (dorinţă), iar opiniile mele, care sunt inerte prin natura lor, canalizează dorinţa în aşa fel încât să mă ducă mai degrabă într-o direcţie (spre masă) decât într-o alta. Dar lucrurile nu se întâmplă mereu aşa. Când stau pe un refugiu pentru pietoni şi mă asigur pentru a putea trece cu bine strada, nu fac aceasta pentru că îmi doresc o viaţă lungă şi sănătoasă. Nu *resimt* o dorinţă ; pur şi simplu mă asigur înainte de a trece strada. De ce să insistăm că trebuie să fi existat o dorinţă undeva ? Ceea ce se întâmplă aici este că eu consider un *fapt* (se apropie un autobuz) drept motiv ca să nu traversez încă strada. Asta se cheamă a fi prudent ; oamenii prudenţi sunt oameni ale căror opinii despre siguranţă şi pericol sunt suficiente pentru a-i motiva. La fel se întâmplă şi în etică. Opiniile cuiva despre bine şi rău pot fi suficiente pentru a-l determina să se oprească din ceea ce face sau să-şi schimbe intenţiile, fără a avea nevoie de ajutorul unei dorinţe independente. Aceste opinii morale (pe post de motive pentru noi) pot să ne motiveze în felul lor.

Această perspectivă este una internalistă şi din această cauză este în general preferată externalismului lui Ross. Externalismul nu a fost niciodată plauzibil şi, întrucât a apărut ca un rezultat direct al aplicării părerilor lui Hume despre motivaţie la părerile lui Ross despre etică, ameliorarea viziunii lui Ross presupune renunţarea la explicaţiile lui Hume despre opinie şi dorinţă. Mi se pare că acest demers oferă şi un răspuns mai uşor la întrebarea cum ajungem să recunoaştem faptele morale. Când, în acord cu Hume, am considerat inerte aceste fapte, nu aveam decât două explicaţii posibile despre cum ajungem să le cunoaştem – prin simţuri sau prin raţiune. Dar acum le luăm altfel în considerare, şi anume ca motive pentru a acţiona. Pe această bază am putea pretinde că descoperirea lor este o problemă de *judecată* practică, şi nu de deducţie sau de percepţie, şi astfel am putea încerca să evităm sugestia că am inventat o facultate specială, aceea a simţului moral. La urma urmei, vom pretinde că explicaţia în cazul moral nu diferă în mod semnificativ faţă de explicaţia în cazul prudenţei şi, cu siguranţă, e vorba despre

judecată, şi nu despre percepţie când considerăm faptul că se apropie un autobuz drept un motiv pentru a nu trece încă strada.

În orice caz, toate acestea sunt extrem de controversate în stadiul actual al filosofiei (pentru o perspectivă diferită, vezi capitolul 35, „Realismul"). Ceea ce am încercat să fac până aici este să prezint obiecţiile cele mai eficiente care au fost aduse intuiţionismului lui Ross şi Prichard şi apoi să vedem cum ar putea proceda cineva pentru a scăpa de ele, privind la ceea ce s-a întâmplat între timp în filosofia morală. Cel mai discutabil punct este ideea potrivit căreia e posibil ca Hume să se fi înşelat în privinţa motivaţiei, încât doar un grup de opinii poate fi de ajuns pentru a determina o acţiune. Întrucât tradiţia noncognitivistă a ajuns în acest punct datorită perspectivei lui Hume, nu ne putem aştepta să existe un consens larg asupra problemei.

Următoarea discuţie se referă la aplicarea crucială a perspectivei lui Hume. Nici un grup de opinii nu este suficient pentru a ne motiva el singur (a determina o acţiune). Dar dacă adăugăm grupului de opinii o atitudine morală, avem un alt grup care ne poate motiva. Astfel, atitudinea morală trebuie să fie sau cel puţin să conţină în esenţă o dorinţă – probabil, dorinţa general altruistă pentru bunăstarea celorlalţi (pe care Hume o numeşte „simpatie naturală"). Rezultă astfel că nu pot exista fapte morale. Opiniile vizează fapte, dar dorinţele nu. Dacă judecăţile morale ar exprima opinii, am putea presupune că trebuie să existe unele fapte morale pe care să le vizeze aceste opinii. Dar întrucât ele exprimă dorinţe, nu este deloc nevoie de fapte morale. Aceasta este o concluzie binevenită, pentru că îndepărtează de noi orice fel de posibilităţi neplăcute, cum ar fi ideea că s-ar putea să existe experţi morali acreditaţi care ar fi cumva în poziţia de a dicta celorlalţi care dintre acţiuni sunt acceptabile din punct de vedere moral şi care nu.

Intuiţioniştii care vor să evite acest argument ar face bine să înceapă negând prima premisă.

Dar chiar dacă tot ceea ce am spus până acum este acceptat mai rămân totuşi nişte întrebări dificile legate de aceste fapte morale. Întrebarea dacă aceste fapte sunt sau nu obiective este dificilă. Cum pot să existe fapte despre lume care pot să conteze pentru felul în care ar trebui să acţionăm? McDowell pune această întrebare dorind să afle cum poate un fapt obiectiv să fie legat intrinsec de voinţă. Motivul pentru care merită să punem această întrebare este acela că există o concepţie foarte atractivă, care derivă din fizică, despre ce înseamnă a fi obiectiv în cazul unui fapt. În această concepţie, un fapt obiectiv este pur şi simplu un fapt ştiinţific. Dar faptele ştiinţifice privesc o lume care există independent de noi. Astfel, faptele obiective sunt fapte care rămân independente de mintea umană. Şi-atunci cum pot exista fapte care sunt în acelaşi timp obiective şi legate intrinsec de voinţa umană?

Există două încercări curente în tradiţia postintuiţionistă de a răspunde la această întrebare dificilă. Prima este cea a lui Nagel, care acceptă rolul ştiinţei naturale în determinarea concepţiei noastre despre obiectivitate. A doua, cea a lui McDowell, este mai sceptică. Dar ambele se folosesc de opinia potrivit căreia într-un sens sau altul există valori care sunt acolo pentru ca noi să le recunoaştem sau nu. McDowell arată că lumea nu este inertă din punct de vedere motivaţional. O modalitate de a exprima această concepţie ar fi să pretindem că opiniile singure pot fi suficiente pentru a motiva şi că ele

nu sunt inerte aşa cum susţinea Hume. O alta ar fi să spunem că lumea este mai bogată decât îşi imaginează ştiinţa. Lumea fizică este inertă din punct de vedere motivaţional, dar pentru noi lumea nu este cea fizică şi lumea noastră nu este atât de limitată.

Pentru Nagel, obiectivitatea este o chestiune de gradualitate. Un punct de vedere este mai obiectiv dacă este mai puţin influenţat de perspectivele particulare ale celor care văd lumea din acel punct de vedere. Pentru a face metafora noastră literală, culoarea pe care o vedem în lume nu ar apărea din cel mai obiectiv punct de vedere, cel fără nici o particularitate. Din acel punct de vedere, lumea este lumea fizicii şi îi lipseşte acea culoare pe care o ştim noi. Totuşi, multe din felurile în care ne apare lumea din punctul nostru de vedere subiectiv ar persista o vreme pe măsură ce ne îndreptăm spre o mai mare obiectivitate, renunţând gradual la acele trăsături a căror prezenţă se datorează particularităţilor punctului nostru de vedere. De exemplu, teama de înălţime de care sufăr face să mi se pară înspăimântătoare înălţimile, dar ştiu foarte bine că dintr-un punct de vedere puţin mai obiectiv decât al meu înălţimile care mă înspăimântă pe mine nu ar părea deloc înspăimântătoare. Dar ideea despre ce este real aici este o chestiune de gradualitate şi putem să mergem mai departe în căutarea realităţii adevărate (extreme) spunând că *într-adevăr* nimic nu este înspăimântător. Nu există nimic în afara noastră care să ne înspăimânte, există doar oameni înspăimântaţi. Dar această recunoaştere nu ne împiedică să fim de acord că unele lucruri sunt într-adevăr înspăimântătoare (de exemplu, King Kong sau războiul nuclear) şi că altele (cum ar fi păianjenii) nu sunt. Pentru Nagel, valorile morale sunt destul de reale în acest sens. Ele nu ar fi vizibile din punctul de vedere cel mai obiectiv, dar ele sunt mai mult decât simplă aparenţă. Ele sunt obiective, dar alte lucruri sunt şi mai obiective.

Modalitatea în care McDowell pretinde că valorile morale sunt obiective este aceea de a distinge între două concepţii ale obiectivităţii (Nagel susţine că există doar una, dar intervine o chestiune de gradualitate). Prima concepţie consideră obiectiv acel ceva care există independent de conştientizarea lui de către om sau de răspunsul acestuia şi în acest sens faptele fizice sunt obiective, iar faptele morale nu. A doua concepţie consideră obiectiv acel ceva care există independent de orice răspuns uman particular. Aceasta este o concepţie mai extinsă asupra obiectivităţii. În acest sens, culorile sunt obiective, întrucât pentru ca un măr să fie roşu nu este nevoie să se uite efectiv cineva la el. Culoarea roşie a unui măr poate persista nevăzută ; într-un fel, ea este acolo aşteptând ca noi să o observăm. În acest sens mai slab, culoarea este obiectivă. Nu este însă obiectivă în sensul mai tare, întrucât culoarea este ceva care are de-a face în mod esenţial cu *aparenţa*, iar aparenţa este aparenţă *pentru noi* ; astfel, culoarea nu poate exista dacă omul nu o remarcă sau nu răspunde la stimulul respectiv. McDowell susţine că valorile au cea de-a doua formă, mai slabă, de obiectivitate şi se foloseşte de aceasta pentru a arăta că pot exista fapte obiective despre ceea ce este bine sau rău. Dacă lumea ar conţine valoarea într-un sens la fel de tare ca acela în care conţine culoare, el ar fi mulţumit.

Am revenit la discuţia despre faptele morale, dar intenţionam mai degrabă să sugerez că cel mai bine este să nu considerăm aceste fapte ca *fapte percepute*, ci ca *motive* recunoscute în exersarea *judecăţii* morale practice. Intuiţioniştii susţin că aceste motive există pentru ca noi să le recunoaştem – adică sunt acolo pentru a fi recunoscute. Există adevăruri, adevăruri factuale de care ţin aceste motive ; şi e posibil să nu recunoaştem aceste

adevăruri dacă nu suntem atenţi. Mai mult decât atât, putem spune despre o persoană care înţelege foarte bine motivele că ştie ce se cuvine să facă. Astfel, odată cu disponibilitatea adevărului moral apare şi posibilitatea cunoaşterii morale.

Închei prin a menţiona două critici importante la adresa intuiţionismului. Prima este nemulţumirea lui Mackie potrivit căreia intuiţionismul implică invenţia gratuită a unor proprietăţi particulare (justeţe, falsitate) care nu prea au legătură cu altele şi au ciudata capacitate de a ne atrage atunci când le recunoaştem, ca şi cum ar împărtăşi o formă bizară de magnetism (1977, capitolul 1). Cred că această critică nu e bine plasată. Teoriile postintuiţioniste ale lui Nagel şi McDowell nu vorbesc prea mult despre justeţe şi falsitate, ci se concentrează asupra ideii că durerea pe care aş pricinui-o cuiva făcând ceea ce intenţionez este un motiv pentru mine de a nu acţiona în acel fel, şi este un motiv indiferent dacă îl recunosc sau nu ca atare. Nu există aici proprietăţi particulare, ci doar sugestia relativ obişnuită că durerea altora este relevantă pentru alegerea morală a cuiva.

O critică diferită este cea asupra căreia insistă Simon Blackburn, care întreabă din nou cum ar trebui să recunoaştem existenţa acestor motive. Dacă se sugerează că ele sunt în vreun fel similare culorilor, probabil că le-am remarca în acelaşi fel în care remarcăm culorile. Dar descoperim ce culoare au lucrurile intrând în relaţii cauzale cu ele. Există o poveste cauzală complexă despre cum ne pot impresiona culorile obiectelor. Dar nu există o astfel de poveste despre cum ne pot influenţa valorile sau motivele. Acest lucru se întâmplă pentru că ele nu sunt deloc capabile să intre în relaţii cauzale ; prin urmare, faptul că noi le remarcăm nu poate fi interpretat ca un fel de *răspuns* la ceea ce există independent. În schimb, ar trebui să acceptăm că *proiectăm* proprietăţi morale într-o lume care nu are în ea însăşi astfel de proprietăţi. (Această perspectivă a ajuns să fie cunoscută sub numele de proiectivism.)

Există două modalităţi de a răspunde acestui atac. Prima este să susţinem, împreună cu McDowell, că valorile intră în relaţii cauzale, chiar dacă nu se poate spune că ele acţionează aici în calitatea lor de valori. McDowell compară aceasta cu exemplul legat de percepţia culorilor. Există aici o explicaţie cauzală, dar culorile obiectelor pe care le vedem nu au nici o greutate în ce o priveşte ; în schimb, explicaţia trece direct de la natura suprafeţelor la faptul că noi le percepem ca având o culoare sau alta. Totuşi, în acest caz nu suntem tentaţi să negăm că aceste culori sunt reale (în sensul mai slab al lui McDowell), iar McDowell ar spune acelaşi lucru despre valori.

Cealaltă posibilitate este să comparăm intuiţionismul în etică cu intuiţionismul în matematică. În matematică, intuiţioniştii susţin că numerele sunt obiecte abstracte a căror existenţă şi natură le putem sesiza nu intrând în relaţii cauzale naturale cu ele (ceea ce este imposibil), ci prin raţiune. Ideea este aici că putem fi determinaţi să recunoaştem proprietăţile obiectelor reale şi independente pe căi ce nu sunt cauzale.

Aceste chestiuni sunt încă dezbătute aprins şi cred că ar fi cinstit să spunem că formele noi şi interesante ale intuiţionismului care se conturează în momentul de faţă încă nu au eliminat complet problemele care le-au urmărit pe predecesoarele lor.

Referinţe

Blackburn, S. : „Errors and the phenomenology of value”, în *Morality and Objectivity*, T. Honderich (coord.) (Londra : Routledge and Kegan Paul, 1985), pp. 1-22.
Hume, D. : *A Treatise of Human Nature* (1738) ; L.A. Selby-Bigge (coord.) (Oxford : Clarendon Press, 1978), mai ales cartea a II-a, partea a III-a, secţiunea a III-a.
McDowell, J. : „Values and secondary qualities”, în *Morality and Objectivity*, T. Honderich (coord.) (Londra : Routledge and Kegan Paul, 1985), pp. 110-129.
Mackie, J.L. : *Ethics : Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth : Penguin, 1977), capitolul 1.
Mill, J.S. : *Utilitarianism* (1863) ; A.D. Lindsay (coord.) (Londra : Dent, 1910).
Nagel, T. : *The View From Nowhere* (Oxford : Oxford University Press, 1986).
Price, R. : *Review of the Principal Questions and Difficulties in Morals* (1758) ; D.D. Raphael (coord.) (Oxford : Oxford University Press, 1948).
Prichard, H.A. : „Does moral philosophy rest on a mistake ? ”, în *Moral Obligation* (Oxford : Oxford University Press, 1949), pp.1-17.
Ross, W.D. : *The Right and The Good* (Oxford : Clarendon Press, 1930).
Sidgwick, H. : *The Methods of Ethics* (1874) ; (Londra : Macmillan, 1907).
Warnock, G.J. : *Contemporary Moral Philosophy* (Londra : Macmillan, 1967), capitolul 2.

Bibliografie suplimentară

Falk, W.D. : „Ought and motivation”, în *Ought, Reasons, and Morality* (Ithaca, NY : Cornell University Press, 1986).
Stevenson, C.L. : *Ethics and Language* (New Haven : Yale University Press, 1944), capitolul 1.
Strawson, P. : „Ethical intuitionism”, în *Philosophy*, 24 (1949), pp. 22-23.
Urmson, J.O. : „A defence of intuitionism”, în *Proceedings of the Aristotelian Society*, 75 (1975), pp. 111-119.
Williams, B.A.O. : „What does intuitionism imply ? ”, în *Human Agency : Language, Duty, Value*, J. Dancy (coord.) (Stanford : Stanford University Press, 1988), pp. 189-198.

— 37 —

Naturalismul

Charles R. Pigden

i. Ce este naturalismul ?

În FILOSOFIE, nu numai doctrinele, dar şi definiţiile doctrinelor sunt subiect de dispută. Este şi cazul naturalismului etic. Definiţia mea este, prin urmare, una personală, dar sper că şi idiosincratică. Prin naturalism înţeleg mai mult sau mai puţin acelaşi lucru cu alţi filosofi – deşi această variaţie diferă de la caz la caz.

Deci, naturalismul este o doctrină cognitivistă (sau familie de doctrine). Ea afirmă că judecăţile morale sunt construcţii care pot fi adevărate sau false. Judecăţile morale pretind că prezintă lucrurile aşa cum sunt. Naturalismul se opune astfel noncognitivismului, emotivismului şi prescriptivismului care ethichetează judecăţile morale ca exclamaţii, „stimuli" psihologici sau cvasicomenzi. Într-un sens mai modest, naturalismul este şi o doctrină realistă, considerând *unele* judecăţi morale ca fiind adevărate. (Explicaţii mai detaliate despre aceste curente pot fi găsite în capitolul 35, „Realismul", în capitolul 38, „Subiectivismul" şi în capitolul 40, „Prescriptivismul universal".) Prin urmare, naturalismul se opune teoriei erorii a lui J.L. Mackie care este de acord cu faptul că judecăţile morale propun afirmaţii care sunt fie adevărate fie false, dar neagă faptul că vreuna dintre ele este adevărată. Pentru un naturalist morala nu este o ficţiune, o eroare sau un mit, ci un set de cunoştinţe sau cel puţin de informaţii. În sfârşit, naturalismul este (într-un sens vag) o doctrină reducţionistă. Deşi există adevăruri morale (de exemplu, afirmaţiile adevărate), nu există fapte morale sau proprietăţi particulare (stare de lucruri morală distinctă) dincolo de faptele şi proprietăţile care pot fi expuse folosind termeni amorali. Apare aici o contradicţie faţă de filosofii „intuiţionişti" precum G.E. Moore (1874-1958) : „Dacă sunt întrebat : «Ce este binele ?», răspund că binele este bine şi cu asta basta. Sau dacă sunt întrebat : «Cum trebuie definit binele ?», răspund că el nu poate fi definit şi că asta e tot ceea ce am de spus în această privinţă" (1903, p. 6). Moore nu vrea să spună că nu poate să identifice care lucruri *sunt* bune. (De exemplu, crede că prietenia şi contemplarea frumuseţii sunt bune.) El insistă de fapt asupra unei chestiuni metafizice sau ontologice : caracterul bun al lucrurilor bune constă în faptul că ele au proprietatea de a fi bune, o trăsătură de bază a realităţii care nu mai poate fi analizată sau explicată (vezi capitolul 36, „Intuiţionismul"). Naturaliştii nu sunt de acord. Pentru ei, caracterul bun mai *poate fi* analizat sau explicat, redus la altceva sau identificat cu o altă

proprietate. Într-adevăr, naturaliştii cred că acest caracter nu există, aşa cum îl concepe Moore, ca o proprietate unică şi sui-generis. (Acelaşi lucru este valabil şi pentru caracterul rău, drept sau inacceptabil al lucrurilor.)

Dar consensul se opreşte aici. Naturaliştii au păreri diferite în privinţa reducerii la altceva a binelui, răului etc. Există naturalişti hedonişti care reduc faptele despre caracterul bun la fapte despre plăcere şi durere. (Caracterul bun al prieteniei constă în faptul că ea conduce la plăcere.) Există şi naturalişti aristotelieni care preferă faptele legate de natura umană şi de progresul uman. (Prietenia este bună deoarece este în consonanţă cu nevoile umane sau cu natura umană.) Există până şi naturalişti teologi care cred că acest caracter bun al prieteniei derivă din faptul că ea este sfinţită de Dumnezeu. Pe scurt, naturaliştii recurg la tot felul de fapte – sociale, psihologice, ştiinţifice, chiar şi metafizice şi teologice – presupuse, atât timp cât nu revin la ideea faptelor sau proprietăţilor *morale* ireductibile. Întrucât unele dintre aceste fapte sunt metafizice sau supranaturale, mai degrabă decât naturale în sensul obişnuit al cuvântului (fapte despre lumea naturală), ne putem întreba cum este posibil ca un asemenea grup de teorii morale disparate să poarte aceeaşi etichetă. Răspunsul vine din istorie. Potrivit lui G.E. Moore, toate aceste teorii sunt victimei ale erorii naturaliste (despre care vom discuta mai târziu). El a denumit *naturalistă* această (presupusă) eroare pentru că era mai des întâlnită la filosofii care cochetau foarte puţin cu naturalismul – aceia care doreau să fundamenteze morala pe tipurile de fapte care puteau fi aprobate de ştiinţă. Însă aceştia erau doar o subgrupă a celor care – potrivit lui Moore – comit această eroare. Oricum, eticheta a dăinuit.

Care este forţa motrice a naturalismului – ce anume îl face atractiv ca opţiune teoretică ? Aceasta este o întrebare destul de dificilă, pentru că naturalismul nu este atât o doctrină, cât o familie de doctrine reunite de câteva teze comune. Iată un răspuns simplificat : Naturaliştii combină credinţa în posibilitatea adevărului moral (convingerea că unele lucruri sunt într-adevăr bune şi altele sunt rele), cu respingerea caracterelor nenaturale de bine, rău etc. prezentate de către Moore. Uneori, această respingere se datorează perspectivei ştiinţifice şi convingerii că nu există nimic dincolo de ceea ce ştiinţa ne permite să presupunem. Dar ea se poate datora convingerilor religioase, de exemplu, credinţa că valoarea este dată de Dumnezeu şi nu poate fi separată de voinţa lui. Orice cale am alege, proprietăţile morale particulare ale lui Moore nu sunt bine primite şi trebuie căutată o reducţie care să se întemeieze pe adevărurile morale mai degrabă decât pe metafizică.

Naturalismul susţine că	1. Judecăţile morale sunt afirmaţii. (Ele sunt adevărate sau false.)	→	Noncognitivismul în variatele lui forme (emotivismul şi prescriptivismul) este fals.
	2. Unele judecăţi morale sunt adevărate. (Morala nu este o ficţiune.)	→	Nihilismul (sau teoria „erorii") este fals.
	Nu există fapte sau proprietăţi morale ireductibile.	→	Intuiţionismul (doctrina lui Moore) este fals.

Figura 1

ii. Nici un *trebuie* nu derivă din *este* sau autonomia eticii

Dacă morala poate fi redusă la adevăruri de un alt fel, atunci etica nu este „autonomă". Adevărul în morală este determinat de deliberările dintr-un alt tărâm. Totuşi, atunci când naturaliştii şi antinaturaliştii se află în dispută cu privire la autonomia eticii, nu au în minte neapărat acest lucru. Prin „autonomia eticii" ei înţeleg o teză asemănătoare cu aceea că „trebuie" nu poate deriva din „este" sau, mai general, că nici o concluzie morală nu poate deriva din premise amorale, după cum valorile nu pot deriva din fapte. Această idee este confundată adesea cu aceea potrivit căreia cuvintele morale *nu au acelaşi înţeles* precum cuvintele amorale ; că le lipsesc sinonimele „naturaliste". Astfel, problema este mai degrabă legată de deducţie decât de reducţie, despre ce poate fi extrasă o concluzie şi din ce anume. Oricum, se presupune adesea că *dacă* judecăţile morale pot deriva din afirmaţii amorale, naturalismul este adevărat. Dacă nu, atunci naturalismul este fals. Această ultimă presupunere este o greşeală şi sper că voi reuşi să demonstrez acest lucru.

Antinaturaliştii au ca text de bază un pasaj faimos din operele lui Hume (1711-1776). Acesta se plânge că moraliştii „continuă de ceva vreme pe calea obişnuită a raţionamentului" căutând „dovezi" ale „existenţei lui Dumnezeu" sau făcând „observaţii asupra acţiunilor oamenilor", „când, dintr-o dată, sunt surprins să aflu că în locul asocierilor familiare dintre *este* şi *nu este*, întâlnesc numai propoziţii care conţin un *trebuie* sau un *nu trebuie*... ca şi cum aceste formulări exprimă o relaţie sau o afirmaţie nouă care trebuie observată sau explicată ; trebuie, de asemenea, oferită o explicaţie pentru ceea ce pare cu totul de neconceput, adică deducerea acestei noi relaţii din altele total diferite de ea" (1738, cartea a treia, partea întâi).

Acest pasaj este adesea redus la sloganul „nici un *trebuie*, nu derivă din, este" şi e venerat ca „Legea lui Hume". Se consideră că face minuni – indică distincţia fundamentală dintre fapte şi valori, demonstrează noncognitivismul şi (mai ales) respinge naturalismul. (Ultima presupunere este una ciudată, deoarece Hume era naturalist.) De fapt, această lege nu face nimic din cele de mai sus, deoarece Hume insistă asupra unei chestiuni logice simple. O concluzie care conţine un *trebuie să* nu poate (logic) să derive din premise care nu conţin un alt *trebuie să*. (La fel se întâmplă şi în cazul celorlalte cuvinte morale.) Logica este conservatoare ; concluziile unei inferenţe valide trebuie să fie conţinute invariabil de premise. Nu poţi să obţii ceea ce nu ai introdus în premise. Prin urmare, dacă *trebuie să* apare în concluzia unui argument, dar nu şi în premise, inferenţa nu este validă.

Unii antinaturalişti (mai ales R.M. Hare) au considerat această diferenţă *este/trebuie* e un dat şi au încercat să îl explice cu ajutorul noncognitivismului. Motivul pentru care nu poţi deduce un *trebuie să* dintr-un *este* sau, altfel spus, o concluzie morală din premise amorale, este acela că judecăţile morale sunt extrem de diferite de afirmaţiile factuale. Ele nu descriu cum *este* lumea, dar prescriu cum *ar trebui să fie ea* – pe scurt, ele sunt asemănătoare cu ordinele. Dar nu este necesar să recurgem la noncognitivism pentru a explica această eroare logică, deoarece există una asemănătoare între concluziile despre arici şi premisele în care ei nu sunt pomeniţi. Nu poţi obţine concluzii despre arici

din nişte premise în care ei nu apar (cel puţin, nu prin logică). Totuşi nimeni nu propune o distincţie fapte/arici şi nici nu susţine că afirmaţiile factuale despre arici nu sunt chiar afirmaţii factuale, ci o subcategorie ciudată de porunci. În ambele cazuri, logica este cea care creează prăpastia şi nu vreo diferenţă semantică misterioasă. Nu mai există astfel nici un motiv pentru a preschimba judecăţile morale în cvasiporunci. Etica poate fi autonomă din punct de vedere logic, dar această trăsătură este comună oricărui alt tip de discuţie.

Dar şi această teză nevinovată a fost pusă în discuţie. A.N. Prior (1914-1969) a propus câteva deducţii logice valide în care *trebuie să* apare în concluzie, dar nu şi în premise. Iată una dintre acestea :

1) A bea ceai este un lucru obişnuit în Anglia.

Prin urmare :

2) Fie a bea ceai este un lucru obişnuit în Anglia, fie *toţi neozeelandezii trebuie să fie împuşcaţi*. (Prior, 1976)

Există ceva dubios în legătură cu această inferenţă. Nu poţi să nu te gândeşti că această concluzie nu prea are de-a face cu *trebuie să*. La urma urmei, şi următoarea propoziţie este tot o consecinţă a lui 1) :

2') Fie a bea ceai este un lucru obişnuit în Anglia, fie *toţi neozeelandezii sunt arici*.

Se pare că avem de-a face aici cu concluzii despre arici obţinute dintr-o premisă în care nu apare nici un arici. Acest exemplu dovedeşte că exemplele opuse ale lui Prior nu ameninţă doar autonomia eticii (nici un *trebuie să* nu derivă din *este*), ci şi logica însăşi, adică ideea că în logică nu poţi obţine o concluzie despre ceva care nu există în premise. Dar este, de asemenea, vizibil că ultimele propoziţii, cele cu litere cursive (2 şi 2') sunt într-un fel lipsite de sens. Pe baza premiselor, ele pot fi completate oricum, fără a face concluziile neadevărate sau a afecta validitatea concluziei.

Ne aflăm acum în poziţia de a reafirma principiile logice şi autonomia eticii. Să definim pentru început lipsa de sens a unei inferenţe relative. O expresie este lipsită de sens în concluzia unei inferenţe valide dacă ea poate fi schimbată (în mod uniform) cu oricare altă expresie de acelaşi tip gramatical fără a afecta validitatea inferenţei. Ultimele propoziţii cu litere cursive – 2 şi 2' – sunt lipsite de sens, pentru că într-o deducţie din 1), fiecare poate fi schimbată cu cealaltă. Principiul logic susţine că nici o expresie (ilogică) nu poate avea sens în concluzia unei inferenţe valide, dacă ea nu apare în premise. Această afirmaţie poate fi verificată. Autonomia eticii este pur şi simplu încarnarea morală a acestei afirmaţii – nici un *trebuie să* relevant nu poate deriva din *este* (vezi Pigden, 1989).

Cum este afectat naturalismul de aceste provocări ? Nu prea grav. Am văzut deja că autonomia logică nu oferă nici un sprijin pentru noncognitivism, dar nici nu pune în pericol naturalismul (în ciuda unei concepţii filosofice larg răspândite). După cum am văzut, concluziile despre arici nu pot deriva din premise fără arici, fără a fi lipsite de sens. Dar aceasta nu necesită existenţa unui tărâm al faptelor ireductibile despre arici.

(Aricii sunt creaturi compozite a căror funcţionare biologică poate fi explicată prin organele care îi compun.) Şi-atunci de ce ar trebui să presupunem existenţa unui tărâm al faptelor *morale* ireductibile pentru a explica de ce *trebuie să* nu poate deriva din *este*?

Greşeala se datorează unei confuzii, deoarece există trei forme ale autonomiei eticii: *logică*, *semantică* şi *ontologică*. Acestea sunt confundate adesea, dar numai cea din urmă este incompatibilă cu naturalismul. De autonomia logică ne-am ocupat deja. Autonomia semantică (deoarece are legătură cu înţelesurile) este teza potrivit căreia cuvintele morale nu *au acelaşi înţeles* ca oricare altele şi, mai mult, ele nu pot fi parafrazate într-o expresie naturalistă (sau imorală). Autonomia ontologică este teza potrivit căreia pentru ca judecăţile morale să fie adevărate ele trebuie să răspundă unui tărâm al faptelor morale şi proprietăţilor sui-generis. (Am denumit-o autonomie ontologică pentru că are legătură cu tipurile de lucruri care trebuie să existe.) Autonomia ontologică este deci opusul naturalismului care insistă asupra faptului că nu e nevoie de ceva atât de ciudat precum proprietăţile propuse de Moore pentru a susţine adevărurile moralei.

Autonomia logică este corectă, dar ea nu reprezintă o ameninţare la adresa naturalismului dacă nu necesită autonomie ontologică. Exemplul paralel cu aricii dovedeşte că nu e nevoie de această autonomie. Autonomia logică necesită autonomie semantică? Din nou, nu. Doar logica singură nu ne permite să tragem concluzii despre arici din premise care se ocupă de *Erinaceus europeus*. Discuţia despre arici este autonomă logic. Dar aceasta nu spune nimic despre faptul că *arici* şi *Erinaceus europeus* sunt termeni sinonimi (aşa cum şi sunt de altfel). La fel se întâmplă şi în morală. Concluziile despre bine nu pot fi derivate logic din premise despre plăcere. Dar aceasta nu înseamnă că „bine” şi „plăcut” sunt sinonime (pentru că, de fapt, nu sunt).

„Aţi putea spune că acest lucru nu poate fi adevărat. La urma urmei, dacă «bine» ar însemna «plăcut» am putea deriva logic concluzii despre bine din premise despre plăcere, atât timp cât acestea includ definiţiile corespunzătoare. Până la urmă, etica nu ar fi autonomă logic. Deci, dacă ea *este* autonomă logic, rezultă de aici că binele nu poate fi definit, ceea ce duce la autonomie semantică” (vezi Prior, 1949, p. 24). Aceasta este o greşeală, deoarece chiar dacă este verbală şi astfel, într-un sens, nesubstanţială, o definiţie este totuşi o premisă suplimentară. Deci, dacă „bine” apare într-o concluzie ca rezultat al unei definiţii, aceasta nu încalcă în nici un fel autonomia logică, pentru că trebuia să apară în cel puţin o premisă pentru a ajunge acolo. Acelaşi lucru e valabil şi pentru „arici”. Dacă concluziile despre arici sunt derivate din premise despre *Erinaceus europeus* cu ajutorul unei definiţii (una adevărată în acest caz), ele nu încalcă în nici un fel autonomia logică a discuţiilor despre arici, deoarece trebuia să apară în cel puţin o premisă pentru a ajunge acolo. Adevărul sau falsitatea definiţiei nu afectează logica problemei. În autonomia logică este vorba despre *validitate*, în timp ce în autonomia semantică este vorba de *înţelesuri*. Vorbim despre o doctrină care are legătură cu definiţiile, iar logica nu are competenţa de a decide asupra adevărului sau falsităţii definiţiilor (vezi Pigden, 1989).

Dar atunci este adevărată autonomia semantică? Şi dacă este, determină ea autonomia ontologică şi deci falsitatea naturalismului? Aceasta ne duce înapoi la eroarea naturalistă.

iii. Eroarea naturalistă

În celebra sa operă, *Principia Ethica*, G.E. Moore susţinea că cei mai mulţi moralişti au fost naturalişti şi că toţi naturaliştii sunt victima unei erori comune. Ei au confundat caracterul bun cu lucrurile care au acel caracter sau cu un alt caracter pe care îl au lucrurile bune. Aceasta este eroarea naturalistă ; o confuzie între două lucruri distincte.

Pentru a-şi susţine punctul de vedere, Moore are două argumente :

1) Să presupunem că acest caracter bun ar fi identic cu un alt caracter cum ar fi cel plăcut. (Sintagma pe care o propune Moore este *ce dorim să ne dorim*, dar vom rămâne la conceptul de „caracter plăcut", pentru a fi concişi.) Astfel, „bine" şi „plăcut" ar fi sinonime. Orice vorbitor competent ar trebui să ştie acest lucru. Prin urmare, întrebarea : „Ceea ce este plăcut este bun ? " nu ar avea sens. Aici, Moore nu a făcut cea mai fericită alegere a cuvintelor. Nu întrebarea este lipsită de sens, dar mai degrabă punerea aceastei întrebări ar arăta o nevoie de sens sau, în orice caz, de înţelegere, deoarece răspunsul ar fi, evident – da. Întrebarea ar fi o simplă tautologie cu un semn al întrebării la sfârşit. Ar avea acelaşi înţeles cu : „Este plăcut ceea ce e plăcut ? " sau cu : „Este bun ceea ce e bun ? ". În continuare, pentru Moore este evident faptul că întrebarea : „Este bun ceea ce e plăcut ? " este una deschisă, o întrebare pe care are sens să o formulezi. Deci, „bun" nu înseamnă „plăcut" şi, prin urmare, caracterul bun şi cel plăcut sunt distincte. La fel se întâmplă şi în cazul celorlalte proprietăţi cu care caracterul bun este identificat.

Un argument asemănător (de pe vremea dialogului *Euthyphros* al lui Platon) a fost expus împotriva naturaliştilor teologi. „X are dreptate" înseamnă că „lui X îi porunceşte Dumnezeu" ? Deci : „Ceea ce porunceşte Dumnezeu este bine" înseamnă : „Ceea ce porunceşte Dumnezeu este ceea ce porunceşte Dumnezeu". Lauda morală a lui Dumnezeu degenerează într-o suită de tautologii, dar : „Ceea ce porunceşte Dumnezeu este bine" nu este o tautologie. Deci, definiţia naturalistă este falsă.

2) Dacă „bine" înseamnă „plăcut", atunci a spune : „Ceea ce este plăcut e bine" nu ne-ar oferi vreun motiv suplimentar pentru a promova stări plăcute de lucruri. (Aceasta ar duce la tautologia că ceea ce este plăcut e plăcut şi o tautologie nu poate oferi un motiv pentru a acţiona.) Dar a spune că plăcerea e bună înseamnă sugerarea unui motiv suplimentar pentru a o promova. De aceea, „bun" nu înseamnă „plăcut". Argumentul poate fi din nou generalizat.

Aceste argumente nu-şi ating scopul. Ele nu stabilesc o autonomie ontologică şi deci aici decurge falsitatea naturalismului. În cel mai bun caz, ele stabilesc autonomie semantică şi resping astfel naturalismul semantic – teza conform căreia faptele morale pot fi reduse la fapte amorale, deoarece cuvintele morale sunt sinonime (combinaţii) cu cuvintele amorale. Dar şi în această privinţă există loc de îndoială.

Argumentul 1) presupune că dacă caracterul bun este identic cu cel plăcut, „bun" şi „plăcut" trebuie să fie sinonime. Acest lucru este fals. Apa şi H_2O sunt identice. Totuşi „apa" nu este sinonim cu „H_2O", chiar dacă ambii termeni sunt folosiţi pentru a desemna acelaşi lucru. „Apa" este un concept preştiinţific accesibil copiilor şi sălbaticilor – ea fiind, aproximativ, fluidul incolor, insipid care cade din cer şi se găseşte în lacuri şi râuri. „H_2O" este, dimpotrivă, o noţiune ştiinţifică. Nu o poţi înţelege pe deplin fără nişte

cunoştinţe elementare de chimie. Oamenii nu au descoperit că H_2O era apă meditând la înţelesuri, ci prin cercetare empirică. La fel este cazul şi pentru caracterului bun şi cel plăcut. „Bun" poate să nu fie sinonim cu „plăcut", dar ambele ar putea să exprime aceeaşi proprietate. Naturalismul semantic ar putea fi fals, dar naturalismul sintetizant ar putea fi adevărat. Adică, proprietăţile morale ar putea fi identificate cu proprietăţile naturale prin intermediul cercetării empirice, mai degrabă decât prin analiza conceptuală. Astfel, autonomia semantică, pentru care cuvintele morale nu *au acelaşi înţeles* cu oricare altele, nu presupune autonomie ontologică – unde proprietăţile morale nu sunt *identice* cu oricare altele.

Mai mult chiar, argumentul 1) mai presupune că orice vorbitor competent îşi dă seama dacă două cuvinte sau fraze sunt sinonime. Şi putem recunoaşte că aşa este dacă sinonimia este interpretată în mod strict. Dar aceste concepte nu sunt întotdeauna transparente. Regulile cărora li se supun, presupoziţiile pe care le includ nu sunt lucruri de care suntem întotdeauna pe deplin conştienţi. De aceea este posibil să oferim o analiză a unui cuvânt – o pană conceptuală – care nu va fi evidentă pentru toţi vorbitorii competenţi, chiar dacă într-un sens acea analiză exprimă înţelesul cuvântului. (Altfel, „paradoxul analizei" ar exclude analize conceptuale folositoare.) Deci, am putea formula o analiză X a „binelui" astfel încât întrebarea : „Sunt lucrurile X bune ? " să rămână o întrebare deschisă (pe care un vorbitor competent ar putea să o formuleze) chiar dacă X a expus înţelesul cuvântului „bine". Aceasta pune sub semnul întrebării autonomia semantică.

Argumentul 2) sprijină, de asemenea, concluzia că „bine" nu are sinonime sau parafraze naturaliste (amorale). Dar aceasta este autonomie semantică şi nu autonomie ontologică care contrazice naturalismul. În plus, argumentul este suspect. El se bazează pe ideea că noţiunea de „bine" transmite o cerinţă. Dacă cineva gândeşte ceva bun, de obicei, lucrul acesta îl face să se hotărască să continue sau să susţină acel ceva (în circumstanţele corespunzătoare). Destul de corect. Dar probabil poate fi făcută o analiză care să aibă ca rezultat această cerinţă fără a apela la proprietăţi nenaturale. „Plăcut" nu ar fi o alegere prea bună pentru acest rol, dar aceasta nu înseamnă că nu se poate găsi ceva mai bun. (De exemplu, „bun" ar putea însemna *cerut* acolo unde situaţia se leagă de vreun scop pe care toate fiinţele raţionale s-ar putea să-l accepte.) Dacă o astfel de analiză X ar putea fi construită, „ceea ce este X este bun" ar fi o tautologie sau un adevăr conceptual privat de putere motivaţională. Dar acest lucru este irelevant, deoarece o astfel de propunere nu ar fi creată pentru a comanda X sau a indica faptul că X era cerut în vreun fel. Scopul ar fi mai degrabă exprimarea cerinţelor conţinute în cuvântul „bun" şi explicare ideii potrivit căreia a numi un lucru „bun" sugerează de obicei un motiv pentru a promova acel lucru.

Să recapitulăm. Autonomia *logică* (nici un *trebuie* nu derivă din *este*) poate fi demonstrată într-o formă amendată, fără a pune în pericol naturalismul. Autonomia *semantică* poate fi şi ea adevărată. Probabil, cuvântului „bun" şi celorlalte cuvinte morale le lipsesc sinonimele sau parafrazele naturaliste sau amorale – cel puţin sinonime sau parafraze cu care ele sunt *strict* sinonime. Este demontat astfel naturalismul semantic, celelalte tipuri de naturalism rămân intacte. Deci, naturalismul ar putea avea dreptate, în ciuda teoriilor lui Hume şi G.E. Moore.

Astfel, nu este deloc necesar ca naturaliştii să depăşească argumentele lui Moore şi Hume susţinând că acel *trebuie* moral şi *binele* predicativ (*trebuie* al lui Hume şi *bine* al lui Moore) sunt lipsite de sens. (Este ceea ce încearcă să facă Anscombe în „Modern moral philosophy” şi Geach în „Good and evil”. Atât timp cât argumentele lui Hume şi ale lui Moore sunt valide, ele sunt compatibile cu naturalismul. Deoarece încercările formale de a demonta naturalismul au eşuat, el rămâne o opţiune viabilă.

iv. Variante ale naturalismului

Închei cu o privire de ansamblu asupra curentelor principale ale naturalismului. Scopul meu este de a expune mai degrabă decât de a critica, dar nu voi elimina complet comentariile critice.

A) Cel mai bine ar fi să pariem pe naturalismul sintetizant, date fiind obiecţiile noastre la teoria lui Moore. „Binele” (şi acelaşi lucru e valabil şi pentru celelalte cuvinte morale) nu are acelaşi înţeles cu orice „X” naturalist. Totuşi, există (sau ar putea exista) un predicat naturalist „X” care desemnează aceeaşi proprietate. (Aşa cum „apă” şi „H_2O” nu sunt acelaşi lucru, chiar dacă reprezintă acelaşi lucru.) Identitatea dintre caracterul „bun” şi caracterul „X” nu ar fi analitică, în virtutea înţelesurilor cuvintelor, ci sintetică, o chestiune de fapt (empiric?). Folosind această idee, R.M. Adams, un naturalist teolog încearcă să reabiliteze teoria Poruncii Divine în etică (Adams, 1981). A spune că „X are dreptate” nu *înseamnă* că Dumnezeu porunceşte aşa. Deci, „ceea ce Dumnezeu porunceşte este bine” nu este o tautologie. Totuşi, binele şi faptul de a-ţi porunci Dumnezeu sunt cam acelaşi lucru. Noi înţelegem că anumite acţiuni sunt bune şi, prin urmare, descoperim (prin revelaţie sau teologie raţională) că am recunoscut vocea lui Dumnezeu. Dar punctele slabe ale acestei abordări pot fi observate cel mai bine într-un cadru laic. Dacă acest caracter bun trebuie identificat cu ceva naturalist prin intermediul cercetării empirice, „binele” trebuie să exprime un concept empiric, adică trebuie definit în aşa fel încât caracterul bun să ne influenţeze şi să apară într-o teorie empirică. De exemplu, el ar putea fi definit sub forma cauzei anumitor efecte, „fenomenul caracterului bun”, care poate fi resimţit (cel puţin uneori) de către fiinţele umane. (În caz contrar, cercetarea empirică nu ar putea determina dacă acest caracter bun şi caracterul X se aplică aceloraşi lucruri.) Dar aceasta presupune că „binele” poate fi supus unei analize naturaliste, că într-un anume sens *înseamnă acelaşi lucru cu* o frază care îl leagă de evidenţa senzorială. Altfel spus, înseamnă că Moore se înşeală şi că „binele” trebuie să fie analizabil – chiar dacă nu trebuie neapărat să fie sinonim cu parafraza care constituie analiza. Cea mai bună alegere este acea teorie care (potrivit unor interpretări) a fost emisă de David Hume. „Binele” nu este definit pe baza simţurilor noastre obişnuite – vedere, miros, auz, pipăit –, ci pe baza simţurilor interne de aprobare şi dezaprobare. „Binele” este (aproximativ) ceva ce oricare spectator informat şi imparţial ar aproba (şi deci ceva pe care noi *tindem* să-l aprobăm, atunci când ne eliberăm de orice pasiuni şi preferinţe şi încercăm să descoperim ceea ce este bine.) Odată ce avem o astfel de

analiză, naturalismul este deja demonstrat. Nu trebuie să continuăm cu stabilirea unei identităţi sintetice între caracterul bun, analizat astfel, şi alte proprietăţi naturale. Dacă a fi bun înseamnă a fi aprobat de un spectator ideal, nu trebuie să aflăm ce anume ar aproba spectatorul dacă ar şti că avem adevăruri morale neîntemeiate pe fapte morale (chiar dacă ceea ce aprobă spectatorul va avea o semnificaţie practică considerabilă). Morala este redusă la o psihologie idealizată. Naturalismul este astfel demonstrat.

Teoria se confruntă cu două probleme. Iată două dintre ele : a) Nu este sigur că toţi observatorii umani ar avea aceleaşi reacţii, oricât de imparţiali şi bine informaţi ar fi. Deci, există posibilitatea ca nici o acţiune (sau doar câteva) să nu fie bună, dacă nici una nu ar provoca aprobarea fiecărui spectator. Revenim la teoria erorii pe care încercam să o ocolim (secţiunea i) ; b) Analiza pare circulară, deoarece a aproba ceva înseamnă să crezi (sau să simţi) că este bine sau corect. Deci, analiza „binelui" conţine exact conceptul pentru explicarea căruia este construită.

B) (Această teorie este sugerată de scrierile lui G.E.M. Anscombe, chiar dacă nu sunt sigur dacă ea ar fi de acord cu această interpretare. Sabina Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics* are o asemenea opinie.) Să presupunem că am comandat nişte cartofi şi vânzătorul mi i-a trimis odată cu factura. Deci, îi datorez bani vânzătorului. Acum, pentru ce anume îi sunt dator vânzătorului ? i) Pentru nişte tranzacţii personale între mine şi vânzător, ii) pentru nişte reguli generale, care ţin de instituţiile şi convenţiile sociale şi de cum sunt contractate datoriile şi iii) pentru absenţa unor condiţii speciale care ar putea anula sau invalida datoria. Altfel spus, un set de fapte sociale care pot fi reduse la înclinaţiile şi acţiunile umane. Nu există şi altceva legat de datoria mea ; nici un tărâm nenatural special al faptelor-datorii – doar acţiuni umane în contextul instituţiilor umane care sunt ele însele dependente de acţiunea umană continuă.

Astfel, potrivit ipotezei naturaliste, unele judecăţi morale („nu ai procedat bine spunând acea minciună") se aseamănă cu : „Îi datorez bani vânzătorului" – adevărate, pe baza acţiunilor umane individuale în contextul instituţiilor sociale sau al limbii. Alte judecăţi mai generale („în general, nu este bine să minţi") se aseamănă cu propoziţiile care conţin regulile contractării unei datorii – ele sunt adevărate pe baza unor convenţii şi instituţii umane şi practici sociale comune. Avem deci adevăruri morale atât generale, cât şi particulare fără fapte morale particulare. Morala este redusă la o sociologie sofisticată. Naturalismul este demonstrat. Problema pe care o întâlnim aici este relativitatea (după cum se pare că îşi dă seama şi Anscombe). Societăţi diferite au instituţii morale diferite care susţin coduri morale diferite. Adăugăm adevărul moral codurilor unor anumite societăţi, astfel încât există dreptate pentru tribul X şi dreptate pentru tribul Y, dar nu existe dreptate şi atât ? Cum stau lucrurile în societăţile divizate în care concurează diferite coduri şi instituţii (cum e cazul majorităţii societăţilor din Vest) ? Şi ce se întâmplă cu disidenţii morali ? Se pare că ei nu sunt pur şi simplu răi (pentru că nesocotesc singurul adevăr moral care există), ci sunt incorecţi, deoarece nu putem susţine ideea potrivit căreia codul moral al societăţii lor este greşit. (Sabina Lovibond analizează această problemă pe o sută de pagini fără a ajunge la vreun rezultat.) În

sfârşit, această abordare are consecinţa nefericită că opiniile morale ale lui Margaret Thatcher şi ale Ayatollah-ului Khomeini nu se contrazic, întrucât ambele ţin de instituţiile societăţilor lor. (Pentru o percepţie mai favorabilă asupra relativismului, vezi capitolul 39, „Relativismul”.) Să presupunem că lăsăm la o parte diferenţele culturale şi discutăm numai despre bine şi rău. Atunci, în absenţa instituţiilor culturale care determină o etică supraculturală, adevărul moral nu există. Un fundament natural al adevărului moral era tocmai obiectul demersului.

C) Vom discuta, în cele din urmă, o formă de naturalism neoaristotelic, iniţiată de P.T. Geach şi dezvoltată într-o manieră mai puţin sistematică de către M. Midgley şi alţii. Conform acestei teorii, în loc să ne gândim la ce lucruri sunt bune şi la ce înseamnă această proprietate (o proprietate mitică, de altfel), ar trebui să fim preocupaţi de ceea ce înseamnă fiinţa umană bună şi ce înseamnă a face bine. Geach pare să creadă că aceste noţiuni nu au un substrat metafizic şi pot fi foarte bine explicate pe baze naturale. Fiinţa umană are o funcţie (probabil) ; odată ce descoperim care este această funcţie, vom putea afla foarte uşor ce înseamnă a fi un om bun. Convingerile religioase ale lui Geach l-au îndepărtat de acest proiect în direcţia unei teorii a eticii similare celei regăsite în Porunca Divină. Ceilalţi susţinători ai curentului şi, în special, Midgley au preluat misiunea de a dezvolta aceste idei în context laic şi biologic. Plecând de la cercetări etologice, el susţine că, dată fiind natura umană, există anumite constrângeri asupra tipurilor de viaţă pe care oamenii şi le doresc, şi deci, asupra acţiunii umane. Se pare că morala poate fi redusă la o biologie rafinată. Naturalismul este, astfel, solid argumentat.

Impresia mea este că, după 30 de ani de eforturi, acest program nu a progresat foarte mult. Scrierile lui Geach, Midgley şi ale celorlalţi sunt „sugestive”, dar nu mai mult decât atât. În primul rând, nu este deloc evident că poate fi formulată o teorie naturalistă a „omului bun” fără a cădea în capcana naturalismului sociologic discutat mai sus. În al doilea rând, mă îndoiesc că noţiunea aristotelică de funcţie poate fi readusă la viaţă în cadrul biologiei moderne, mai ales în cazul unei fiinţe flexibile şi aculturate cum este omul. Acest lucru trebuie făcut dacă programul doreşte să realizeze ceva concret. Dacă morala se bazează pe biologie, atunci trebuie să formulăm un set de cerinţe pe baza naturii umane. Acestea trebuie să fie : i) suficient de specifice, ii) convingătoare din punct de vedere raţional sau cel puţin foarte persuasive şi iii) credibile din punct de vedere moral. Până acum, nu au fost formulate astfel de cerinţe. Încă sperăm. (Michael Ruse analizează relaţia dintre biologie şi etică în capitolul 44, „Semnificaţia evoluţiei”.)

Aici se încheie prezentarea principalelor curente naturaliste. Ele nu greşesc, în principiu, dar sunt deficiente în ceea ce priveşte detaliile. Aşa cum am văzut, nu există nici un argument suprem care să condamne demersul naturalist. El nu poate fi respins nici pe baze formale. Totuşi, variantele existente lasă mult de dorit. Aceasta nu înseamnă că naturalismul trebuie respins în întregime, de vreme ce ar putea fi formulate şi alte variante. Naturalismul continuă să fie o preocupare pentru declaraţiile apocaliptice ale lui Moore şi ale noncognitiviştilor, care au respins naturalismul (aproape prin definiţie) ca fiind bazat pe erori logice. Numai timpul – şi argumentele suplimentare – vor decide dacă naturalismul are sau nu dreptate.

Referinţe

Adams, R.M. : „Divine command metaethics as necessary a posteriori”, în *Divine Commands and Morality*, P. Helm (coord.) (Oxford : Oxford University Press, 1981).
Anscombe, G.E.M. : „On brute facts”, „Modern moral philosophy” şi „On the source of the authority of the state”, în *Ethics, Religion and Politics* (*Collected Papers*, vol. 3), (Oxford : Basil Blackwell, 1981).
Geach, P.T. : „Good and evil”, în *Theories of Ethics*, P. Foot (coord.) (Oxford : Oxford University Press, 1967).
Hare, R.M. : *The Language of Morals* (Oxford : Oxford University Press, 1952).
Hume, D. : *Treatise on Human Nature* (1738) ; L.A. Selby-Bigge (coord.) (Oxford : Clarendon Press, 1978).
Lovibond, S. : *Realism and Imagination in Ethics* (Oxford : Basil Blackwell, 1983).
Mackie, J. : *Ethics : Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth : Penguin, 1977).
Midgley, M. : *Beast and Man* (Ithaca, NY : Cornell University Press, 1978).
Moore, G.E. : *Principia Ethica* (Cambridge : Cambridge University Press, 1903).
Pigden, C.R. : „Logic and the autonomy of ethics”, în *Australasian Journal of Philosophy*, 67 (1989), pp. 127-151.
Platon : *Euthyphro*.
Prior, A.N. : *Logic and the Basis of Ethics* (Oxford : Oxford University Press, 1949).
Prior, A.N. : „The autonomy of ethics”, în *Papers on Logic and Ethics* (Londra : Duckworth, 1976).

Bibliografie suplimentară

Carson, T.L. : *The Status of Morality* (Dordrecht : Reidel, 1984).
Chisholm, R.M. : *Brentano and Intrisic Value* (Cambridge : Cambridge University Press, 1986).
Clark, S.R.L. : „The lack of gap between fact and value”, în *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 54 (1980), pp. 225-240.
Foot, P. : *Virtues and Vices* (Oxford : Basil Blackwell, 1978).
Geach, P.T. : *The Virtues* (Cambridge : Cambridge University Press, 1977).
Hume, D. : *Moral and Political Philosophy*, D. Aiken (coord.) (New York : Hafner, 1948).
Lewis, D. : „Dispositional theories of value”, în *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 63 (1989), pp. 113-137.
Midgley, M. : „On the lack of gap between fact and value”, în *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 54 (1980), pp. 207-223.
Pigden, C.R. : „Geach on «Good» ”, în *Philosophical Quarterly*, 40 (1990), pp. 1-20.
Putnam, H. : *Reason, Truth and History* (Cambridge : Cambridge University Press, 1981). Vezi mai ales capitolul 9.

— 38 —
Subiectivismul

James Rachels

În anul 1973, conservatorii religioşi au fost uimiţi de hotărârea Curţii Supreme a Statelor Unite de legalizare a avortului. De atunci, ei au luptat pentru revocarea acestei decizii. Au avut aliaţi puternici la Casa Albă, mai întâi pe Ronald Reagan, care a transformat opoziţia faţă de cazul Roe *vs* Wade într-o condiţie pentru numirea într-o funcţie în cadrul guvernului federal, şi apoi pe George Bush, care, după ce a fost ales, a sugerat Curţii să reanalizeze întreaga problemă.

În viziunea preşedintelui Bush, problema legalizării avortului este strâns legată de faptul că acest lucru este greşit din punct de vedere moral : el susţine că se opune legalizării avortului deoarece crede că acest lucru este imoral. Care ar trebui să fie reacţia noastră la această situaţie ? O posibilitate ar fi să fim de acord cu el şi să spunem că avortul este într-adevăr imoral. O altă posibilitate ar fi să nu fim de acord şi să spunem că avortul este, de fapt, acceptabil din punct de vedere moral. Dar aici există şi o a treia posibilitate. Am putea spune ceva de genul :

„În ceea ce priveşte morala, nu există «adevăruri factuale» şi nimeni «nu are dreptate» sau «nu greşeşte». Preşedintele Bush îşi exprimă sentimentele personale despre avort şi nimic mai mult. El afirmă că acest lucru este greşit, dar acesta este pur şi simplu modul în care *el* vede problema. Alţii nu sunt de acord, iar sentimentele sale nu sunt mai „îndreptăţite” decât ale altei persoane. Oameni diferiţi văd lucrurile diferit şi atâta tot”.

Aceasta este ideea de bază a subiectivismului etic. Subiectivismul etic reprezintă o teorie care afirmă că, în elaborarea judecăţilor morale, oamenii nu fac altceva decât să-şi exprime propriile dorinţe sau simţiri. Din acest punct de vedere, nu există adevăruri „factuale” din punct de vedere moral. Faptul că au avut loc mai mult de un milion de avorturi anual în Statele Unite ale Americii începând cu anul 1973 este o realitate, dar nu este un adevăr faptul că acest lucru este unul bun sau unul rău. Şi, bineînţeles, avortul este doar unul dintre exemplele potrivite ; acelaşi lucru poate fi spus cu privire la oricare altă problemă morală.

Această idee a fost abordată de către o mulţime de gânditori, mai ales de către cei cu o viziune empirică. David Hume a pus punctul pe „i” în 1738, când a scris în importanta

sa lucrare *Tratat asupra naturii umane* că morala este o problemă care ţine de „sentiment, şi nu de raţiune" :

> Luaţi orice acţiune care este recunoscută ca fiind vicioasă : crima cu premeditare, de exemplu. Examinaţi-o din toate punctele de vedere şi uitaţi-vă dacă puteţi găsi acel fapt sau existenţă reală pe care o numiţi *viciu*... N-o să-l găsiţi până în momentul în care o să vă întoarceţi reflecţia spre propriul suflet şi o să găsiţi un sentiment de dezaprobare, care o să se nască în voi, faţă de această acţiune. Aceasta este o realitate ; dar ea este obiectul sentimentului, şi nu al raţiunii.

Funcţia judecăţii morale, spune Hume, este aceea de a ghida comportamentul : dar raţiunea singură nu ne va putea îndruma niciodată. Raţiunea ne informează doar despre natura, consecinţele acţiunilor noastre şi relaţiile logice dintre afirmaţii. Astfel, raţiunea poate să îi spună unei femei că dacă recurge la avort, viaţa ei va fi mai uşoară din unele puncte de vedere, dar fătul va muri. Totuşi, de aici nu rezultă că *ar trebui* să recurgă la avort. Pentru a decide este necesar ca emoţiile ei să intre în joc – îi pasă dacă fătul moare ? Cât de mult contează pentru ea viaţa mai uşoară pe care ar putea să o aibă ? Dacă îşi imaginează situaţia recurgerii la avort, este ea liniştită sau îngrozită la gîndul acesta ? Hume concluzionează că, în stadiul final al analizei, „morala este determinată de sentiment".

Oamenii au preferat această perspectivă din diferite motive, unele dintre ele bune, altele mai puţin bune. Uneori, oamenii îmbrăţişează subiectivismul etic deoarece îl asociază cu o atitudine de toleranţă. Trebuie să fim toleranţi, spun ei, cu cei care ne dezaprobă. Fiecare persoană are dreptul la propria părere şi nimeni nu are dreptul să le dicteze altora ce păreri morale trebuie să accepte. Subiectivismul etic, care afirmă că morala nu este altceva decât o problemă de sentimente personale, oferă o explicaţie raţională pentru această atitudine de toleranţă. Dacă sentimentele nici unei persoane nu sunt mai „îndreptăţite" decât cele ale oricărei alte persoane, atunci nimeni nu ar avea o justificare pentru a-şi impune părerile. În condiţiile în care morala afectează politica, cum se întâmplă în cazul avortului, consecinţele sunt evidente : nici un segment al comunităţii nu are dreptul să-şi impună părerea morală asupra altuia.

Această linie de gândire implică totuşi o greşeală subtilă. Ideea că ar trebui să fim toleranţi este în sine o judecată morală, dar subiectivismul nu postulează acceptarea unei judecăţi morale anume, inclusiv a celei în cauză. Nu există o teorie de acest gen. Este clar că o persoană care acceptă teoria va mai emite păreri morale – ar putea spune că avortul este acceptabil sau odios din punct de vedere moral. Dar teoria nu ne spune *ce* poziţie să adoptăm. Afirmă doar că orice atitudine am adopta, alegerea noastră nu va reprezenta „adevărul". Părerile noastre vor ilustra propriile sentimente şi nimic mai mult.

Exact acelaşi lucru este adevărat legat de o valoare precum toleranţa. Oamenii care acceptă subiectivismul etic pot să afirme sau să infirme această valoare. Dar orice poziţie ar adopta, ei nu vor crede că alegerea lor reprezintă „adevărul" cu privire la modul în care ar trebui să ne comportăm. Vor recunoaşte, în schimb, că ei nu fac altceva decât să îşi exprime propriile sentimente. Mai mult, credinţa în toleranţă nu reprezintă apanajul subiectivistului. Cei care *resping* subiectivismul etic şi consideră, în schimb, că există adevăruri morale obiective ar putea totuşi să creadă că ar trebui să fie toleranţi

considerând că „ar trebui să fim toleranţi” este unul dintre adevărurile morale obiective. (Vezi capitolul 39, „Relativismul”, pentru o discuţie despre toleranţă în contextul diferenţelor sociale sau culturale dintre părerile morale.)

O altă concepţie greşită vehiculată în mod frecvent este aceea că, dacă subiectivismul etic este adevărat, atunci nimic nu este „cu adevărat” bine sau rău. Această noţiune ar putea fi exprimată în diferite moduri : am putea spune că „totul este permis” sau că „nimic nu contează cu adevărat”. Indiferent de modul de exprimare, mulţi oameni găsesc în ea o idee eliberatoare şi o privesc ca pe un argument în favoarea subiectivismului. Alţii cred că este o idee nefondată care neagă toată morala, şi concluzionează că subiectivismul ar trebui să fie respins pe baza acesteia. Ambele reacţii sunt nejustificate, deoarece subiectivismul etic nu presupune, de fapt, că nimic nu este bine sau rău din punct de vedere moral.

Pentru a înţelege, trebuie doar să ne amintim că, în conformitate cu subiectivismul etic, judecăţile morale exprimă simţiri. De aceea, a spune că „nimic nu este bine sau rău” sau că „nimic nu contează” indică absenţa frapantă a sentimentului. Acest lucru pare imposibil, cu excepţia cazului în care se manifestă o melancolie dusă la extrem. Acceptarea subiectivismului etic presupune absenţa sentimentelor de acest gen asociate cu păreri morale ? Nu. De aceea, nu înseamnă că, dacă accepţi subiectivismul etic, trebuie să concluzionezi că „nimic nu este bine sau rău”. Ai putea, de fapt, să ai exact aceleaşi păreri morale pe care le-ai avea dacă nu ai fi subiectivist. A fi subiectivist înseamnă doar că înţelegi în mod diferit din punct de vedere filosofic ceea ce exprimă aceste păreri.

Ideea potrivit căreia nimic nu este bine sau rău poate fi numită *nihilism moral*. În timp ce mulţi filosofi au preferat subiectivismul, puţini au fost nihilişti. Explicaţia este simplă. Închipuiţi-vă cum ar fi să creadă cineva cu adevărat că nimic nu este bine sau rău. Aceasta ar implica, probabil, că violul nu este nici un lucru bun, nici unul rău ; că tortura nu este nici bună, nici rea ; că o crimă nu este nici bună, nici rea ; şi aşa mai departe. Dacă toate aceste lucruri ar fi spuse la modul *serios*, şi nu doar ca parte a unei discuţii filosofice, ar fi un lucru extrem de alarmant. Ar însemna că ei *nu se opun* violului, torturii, crimei sau oricărui alt lucru. Gândiţi-vă ce ciudat ar fi. Nu i-ar afecta dacă lor li s-ar întâmpla aceste lucruri ? Nimeni care nu a căzut pradă unei patologii înspăimântătoare n-ar putea să aprobe o asemenea perspectivă ; din contră, oricine care este într-adevăr tentat să adopte această concepţie în viaţa reală, şi nu doar tentat să o apere cu prilejul unui seminar de filosofie, ar trebui să caute ajutorul psihologului.

Această dezaprobare a nihilismului moral ar putea să apară în mintea cititorilor ca prea rapidă. Bineînţeles, ei ar putea crede că trebuie să existe o legătură la un nivel mai profund între subiectivism şi nihilism. Subiectivismul nu afirmă că nimic nu este *într-adevăr* bine sau rău ? Răspunsul depinde doar de ce vrem să spunem cu acest „*într-adevăr* bine sau rău”. Dacă prin aceasta vrem să spunem „bine sau rău independent faţă de simţirile unei persoane”, atunci, bineînţeles, subiectivismul neagă orice este bine sau rău în *acel* sens. Subiectivismul etic neagă faptul că există fapte morale independente de sentimentele noastre. Dacă aceasta se înţelege prin nihilismul moral, atunci subiectivismul etic nu îl implică pe cel dintâi. Totuşi, merită subliniat faptul că subiectivistul nu este supus nihilismului moral în sensul original al termenului : subiectivistul nu este obligat să spună că nimic nu contează sau că nimic nu este bine sau rău.

Evoluţia istorică a subiectivismului etic ilustrează un proces tipic teoriilor filosofice. A început ca o idee simplă – cu spusele lui David Hume, care afirma că morala este mai mult o problemă ce ţine de simţire decât de raţiune. Dar, din cauza faptului că au apărut obiecţii împotriva teoriei şi pentru că susţinătorii ei au încercat să răspundă acestor obiecţii, teoria s-a complicat. Până aici, nu am încercat să formulăm teoria foarte clar – ne-am mulţumit cu o exprimare aproximativă a ideii sale de bază. Acum totuşi trebuie să trecem dincolo de aceasta.

O modalitate mai clară de formulare a subiectivismului etic este aceasta : o considerăm ca fiind teza potrivit căreia *în momentul în care o persoană afirmă că ceva este bine sau rău din punct de vedere moral, aceasta înseamnă că persoana respectivă aprobă sau dezaprobă acest lucru şi nimic mai mult*. Cu alte cuvinte :

„X este acceptabil din punct de vedere moral” „X este bine” „X este bun”	toate înseamnă că :	„Eu (vorbitorul) îl aprob pe X” „X ar trebui să fie făcut”

şi, la fel :

„X este inacceptabil din punct de vedere moral” „X este greşit” „X este rău”	toate înseamnă că :	„Eu (vorbitorul) îl dezaprob pe X”. „X nu ar trebui să fie făcut”

Am putea numi această versiune a teoriei *subiectivism simplu*. Exprimă ideea de bază a subiectivismului etic într-o formă simplă şi necomplicată, şi mulţi oameni au considerat-o atrăgătoare. Totuşi, subiectivismul simplu este deschis unor obiecţii mai evidente, deoarece are implicaţii care contravin cu ceea ce ştim noi (sau cel puţin *credem* că ştim) că reprezintă natura evaluării morale.

Pe de o parte, subiectivismul simplu contrazice simplul fapt că putem greşi câteodată în evaluările noastre morale. Nimeni nu este infailibil. Facem greşeli, şi când descoperim că am greşit dorim poate să ne schimbăm judecăţile. Dar, dacă subiectivismul simplu ar fi corect, acest lucru ar fi imposibil – deoarece subiectivismul simplu implică faptul că fiecare dintre noi este infailibil.

Să ne gândim din nou la domnul Bush, care afirmă că avortul este imoral. Conform subiectivismului simplu, ceea ce afirmă, de fapt, este că el, George Bush, îl dezaprobă. Bineînţeles, este posibil ca el să nu fie sincer – deoarece chiar recent, în anii ’80, a susţinut cazul Roe *vs* Wade în mod public. Ori şi-a schimbat părerea, ori, pur şi simplu, se conformează audienţei sale conservatoare. Dar, *dacă presupunem că e sincer* – dacă presupunem că el într-adevăr dezaprobă avortul –, atunci înseamnă că ceea ce spune el este adevărat. Atât timp cât îşi susţine cu sinceritate propriile sentimente, el nu poate greşi.

O altă problemă serioasă este aceea că subiectivismul simplu nu poate să justifice faptul că oamenii *nu sunt de acord* cu etica. George Bush spune că avortul este imoral. Betty Friedan, autoarea cărţii *The Feminine Mistique* şi o gânditoare feministă de frunte, neagă acest lucru, spunând că avortul nu este imoral. Simplu, domnul Bush şi doamna Friedan nu sunt de acord. Dar gândiţi-vă ce implicaţii are subiectivismul simplu cu privire la această situaţie.

Conform subiectivismului simplu, când domnul Bush spune că avortul este imoral, el face pur şi simplu o afirmaţie despre atitudinea sa – spune că el, George Bush, dezaprobă avortul. Ar dezaproba doamna Friedan acest lucru ? Nu, ea *ar fi de acord* cu faptul că George Bush dezaprobă avortul. În acelaşi timp, când afirmă că avortul este imoral, ea spune doar că ea, Betty Friedan, nu îl dezaprobă. Şi de ce domnul Bush ar dezaproba lucrul acesta ? De fapt, domnul Bush ar recunoaşte cu siguranţă opinia doamnei Friedan. Totuşi, conform subiectivismului simplu, nu există un dezacord între ei – fiecare ar recunoaşte adevărul despre ceea ce spune celălalt ! Bineînţeles că există totuşi ceva greşit aici, deoarece cu siguranţă Bush şi Friedan nu sunt de acord cu privire la morala avortului.

Există un fel de frustrare eternă pe care o implică subiectivismul simplu : Bush şi Friedan au păreri contradictorii, ei nu pot nici măcar să îşi susţină poziţiile într-un mod relevant pentru această problemă. Friedan ar putea *încerca* să nege ceea ce spune Bush, negând că avortul este imoral, dar, conform subiectivismului simplu, ea nu reuşeşte decât să schimbe subiectul.

Aceste consideraţii şi altele asemănătoare arată că subiectivismul simplu este o teorie inconsistentă. În faţa unor asemenea dificultăţi, mulţi filosofi au ales să respingă întreaga idee de subiectivism etic. Alţii, totuşi, au ales o altă abordare. Ei spun că problema nu este aceea că ideea de bază a subiectivismului etic este greşită. Problema este că subiectivismul simplu este un mod prea simplu de a exprima ideea. Totuşi, aceşti filosofi au continuat să se încreadă în ideea de bază a subiectivismului etic şi au încercat să o îmbunătăţească – să îi ofere o formulare nouă, mai bună – pentru a putea depăşi dificultăţile.

Versiunea îmbunătăţită a fost o teorie care a ajuns să fie cunoscută ca *emotivism.* Dezvoltată aproape în întregime de filosoful american Charles L. Stevenson, emotivismul a fost una dintre cele mai influente teorii etice din secolul XX. Este o teorie mai subtilă şi mai sofisticată decât subiectivismul simplu deoarece încorporează o viziune mai complexă asupra limbii.

O primă observaţie a emotivismului constă în faptul că limbajul este utilizat într-o diversitate de moduri. Una dintre utilizările sale principale este aceea de a exprima fapte sau, cel puţin, aceea de a exprima ceea ce considerăm a fi fapte. Totuşi, putem spune că :

George Bush este preşedintele Statelor Unite ;
George Bush se opune avortului ;
Au existat mai mult de 1.000.000 de avorturi anual în SUA de la cazul Roe *vs* Wade încoace.

Şi aşa mai departe. În fiecare caz, spunem ceva ce este fie adevărat, fie fals, iar scopul pentru care spunem asemenea lucruri este, tipic, acela de a transmite informaţii receptorilor.

Totuşi, limbajul mai poate fi utilizat şi în alte scopuri. De exemplu, să presupunem că îi spun unei femei gravide care intenţionează să avorteze : „Te rog, nu face acest lucru ! ”. Această declaraţie nu este nici adevărată, nici falsă. Nu este *o afirmaţie* de nici un fel ; este *un îndemn* (o cerere sau o rugăminte) care înseamnă ceva cu totul diferit. Scopul său nu este de a transmite o informaţie ; scopul său este mai mult de a dicta o anumită acţiune sau conduită.

Sau, luând în considerare afirmaţii ca acestea, care nu sunt nici afirmaţii, nici îndemnuri :

Bravo lui Betty Friedan !
Dacă ar fi avortul ilegal !
Vai !
Blestemat fie cazul Roe *vs* Wade !

Acestea sunt propoziţii obişnuite, pe care le înţelegem destul de uşor ; prin urmare, sunt foarte familiare. Dar nici una dintre ele nu este adevărată sau falsă. (N-ar avea nici un sens să spunem că „este adevărat că «bravo lui Betty Friedan ! »” sau „este fals că «vai ! »”.) Încă o dată, aceste propoziţii nu sunt folosite pentru a exprima adevăruri factuale ; în schimb, ele sunt folosite pentru a exprima atitudinile vorbitorului.

Trebuie să facem în mod clar diferenţa între *a declara* o atitudine şi *a exprima* aceeaşi atitudine. Dacă spun : „Îmi place Betty Friedan”, declar faptul că am o atitudine pozitivă faţă de ea. Declaraţia este o afirmaţie atât adevărată, cât şi falsă. Pe de altă parte, dacă strig : „Bravo lui Friedan ! ”, nu afirm nimic. Exprim o atitudine, dar nu declar că eu am acea atitudine.

Luând în considerare aceste lucruri, să ne întoarcem atenţia la limbajul moral. Conform emotivismului, limbajul moral nu este un limbaj prin care se afirmă lucruri ; nu este folosit în mod obişnuit pentru a transmite informaţii. Scopul său este cu totul diferit. Este folosit, în primul rând, ca o modalitate de a influenţa comportamentul oamenilor : dacă cineva spune : „Nu ar trebui să faci asta”, *acea persoană încearcă să te oprească să faci acel lucru*. Şi, în al doilea rând, limbajul moral este folosit pentru a exprima şi nu pentru a declara atitudinea cuiva. Spunând că „Betty Friedan este o femeie bună” nu este acelaşi lucru cu : „Eu o aprob pe Friedan”, dar este ca şi cum ai spune : „Bravo lui Friedan ! ”.

Diferenţa dintre emotivism şi subiectivismul simplu nu ar trebui să fie evidentă. Subiectivismul simplu a interpretat propoziţiile etice ca pe afirmaţii despre lucruri, de un anume fel – mai ales ca declaraţii despre atitudinea vorbitorului. Conform subiectivismului simplu, când domnul Bush afirmă că „avortul este imoral”, aceasta echivalează cu : „Eu (Bush) dezaprob avortul” – o declaraţie despre atitudinea sa. Emotivismul, pe de altă parte, ar nega faptul că această declaraţie afirmă ceva, chiar şi un fapt despre el însuşi. În schimb, emotivismul interpretează această declaraţie ca echivalentă cu ceva de genul : „Avortul – respingător ! ” sau : „Nu recurgeţi la avort ! ” sau : „Dacă nimeni nu ar fi comis niciodată un avort ! ”.

Aceasta ar putea părea o diferenţă banală şi de amănunt cu care nu merită să îţi pierzi vremea. Dar, din punct de vedere teoretic, este de fapt o diferenţă destul de majoră şi de importantă. Înseamnă că emotivismul nu va fi vulnerabil în faţa feluritelor dificultăţi care au dăunat subiectivismului simplu. Să ne gândim la cele două probleme menţionate, referitoare la infailibilitate şi la dezacord. Problema infailibilităţii s-a pus doar datorită faptului că subiectivismul simplu interpretează judecăţile morale drept declaraţii ale sentimentelor noastre. Dacă oamenii îşi exprimă cu sinceritate sentimentele, cum pot ei să greşească ? Emotivismul nu interpretează judecăţile morale ca declaraţii ale sentimentelor sau ca declaraţii care într-un sens sau altul sunt adevărate sau false ; şi, în consecinţă, aceeaşi problemă nu va mai apărea în acest caz. La fel se întâmplă şi cu dezacordul moral. Emotivismul rezolvă această problemă subliniind faptul că oamenii pot să nu fie de acord unii cu alţii în mai multe feluri. Dacă eu cred că Lee Harvey Oswald a acţionat singur în asasinarea lui John Kennedy, iar dumneavoastră credeţi că a fost o conspiraţie, avem de-a face cu un dezacord în ceea ce priveşte faptele – ceea ce cred eu că este adevărat, dumneavoastră consideraţi a fi fals. Dar să luăm un alt tip de dezacord. Să presupunem că eu sunt în favoarea legislaţiei care prevede un control riguros al armelor şi dumneavoastră vă opuneţi acesteia. Noi nu suntem de acord unul cu celălalt, dar într-un mod diferit. Nu părerile noastre sunt contradictorii, ci dorinţele. (Putem fi de acord cu toate faptele care au legătură cu controversa pe tema controlului de arme, şi totuşi să avem poziţii diferite în ceea ce priveşte ceea ce vrem să se întâmple.) În primul caz de dezacord, noi credem lucruri diferite, care nu pot fi adevărate. În al doilea, dorim lucruri diferite, care nu se pot întâmpla. Stevenson numeşte acest lucru dezacord *în* atitudine şi îl pune în opoziţie cu dezacordul *despre* atitudini. Dezacordurile morale sunt, după părerea lui Stevenson, dezacorduri în atitudine. Subiectivismul simplu n-a putut să explice dezacordul moral deoarece, odată ce a interpretat judecăţile morale ca fiind declaraţii *despre* atitudini, dezacordul a dispărut.

Emotivismul a reprezentat, fără îndoială, un progres faţă de subiectivismul simplu. Însă povestea nu ia sfârşit aici. Emotivismul s-a confruntat cu problemele sale, care au fost destul de serioase, astfel încât majoritatea filosofilor resping teoria. Una dintre problemele principale a fost că emotivismul nu a putut să justifice locul raţiunii în etică.

O judecată morală – sau *orice* fel de judecată de valoare – trebuie să fie susţinută de motivele potrivite. Dacă cineva îţi spune că o anumită acţiune ar fi greşită, ai putea întreba, de exemplu, de ce ar fi greşită şi, dacă nu primeşti un răspuns satisfăcător, poţi să respingi acest sfat pe motiv că este nefondat. În acest fel, judecăţile morale sunt diferite de exprimările simple ale preferinţei personale. Dacă o persoană spune : „Îmi place cafeaua", nu îi trebuie un motiv pentru aceasta – ea poate să facă o declaraţie despre gusturile sale personale, şi nimic mai mult. Dar judecăţile morale trebuie să fie susţinute de motive şi, în absenţa acestora, ele sunt pur şi simplu arbitrare. Aceasta este o idee cu privire la *logica* judecăţii morale. Nu înseamnă doar că a avea motive pentru propriile judecăţi morale ar fi un lucru bun. Înseamnă mai mult decât atât. O persoană *trebuie* să aibă motive, altfel nu realizează o judecată morală. De aceea, orice teorie adecvată cu privire la natura judecăţii morale ar trebui să poată oferi o justificare a legăturii dintre judecăţile morale şi raţiunile care le susţin. Or, tocmai în aceasta constă ezitarea emotivismului.

Ce poate să spună un emotivist despre motive ? Amintiţi-vă că, pentru emotivist, judecata morală este în primul rând un mijloc verbal prin care încearcă să influenţeze atitudinile şi comportamentul oamenilor. În mod firesc, rezultă că motivele sunt orice consideraţii care vor avea efectul dorit, care vor influenţa atitudinile şi comportamentul în modul dorit. Să presupunem că încerc să vă conving să respingeţi părerea lui Betty Friedan cu privire la avort. Ştiind că sunteţi antisemit, spun : „Friedan, la urma urmei, nu este decât o evreică". Cu asta o scot la capăt ; atitudinea dumneavoastră se schimbă, şi sunteţi de acord că părerea ei cu privire la avort ar trebui respinsă. De aceea, ar părea că pentru emotivist, faptul că Friedan este evreică reprezintă, cel puţin în unele contexte, un motiv pentru a susţine judecata potrivit căreia avortul este imoral. De fapt, Stevenson face apel tocmai la această judecată. În lucrarea sa clasică, *Ethics and Language*, el spune : „Orice declaraţie despre orice fapt pe care *orice* vorbitor o consideră dăunătoare unor atitudini poate fi citată ca argument în favoarea sau împotriva judecăţii etice" (Stevenson, 1944).

În mod evident, ceva nu este în regulă. Nu orice fapt poate fi considerat un motiv care să susţină orice judecată. Faptul trebuie să fie relevant pentru acea judecată, iar influenţa psihologică nu este neapărat relevantă. Emotivismul nu este de ajuns ; mai avem nevoie de cel puţin încă un adaos pentru a contura o teorie care nu va oferi doar o justificare a legăturii dintre judecata morală şi emoţie, ci şi o legătură dintre morală şi raţiune.

Cea de-a treia trăsătură a subiectivismului etic, despre care susţinătorii săi speră că ar putea rezolva problema, a fost sugerată de către gânditori ca John Dewey şi W.D. Falk. Ei au susţinut că, în timp ce judecăţile morale exprimă sentimente, nu orice sentimente sunt bune. Procesul de „a chibzui" la diferite fapte, argumente şi alte consideraţii privitoare la o anumită problemă morală poate schimba modul de a simţi al unei persoane. Sentimente vechi pot reînvia, se pot modifica sau pot dispărea ; şi pot apărea sentimente noi. Sau poate avea efectul de a consolida sentimentele pe care o persoană le are deja. De aceea, trebuie făcută o diferenţă între sentimentele pe care cineva le are înainte „de a chibzui lucrurile" şi sentimentele pe care cineva le-ar putea avea după aceea. Sentimentele acestea din urmă – cele generate sau susţinute de raţiune – reprezintă baza morală potrivită pentru judecata morală. Hume a subliniat deja această idee în lucrarea sa *Inquiry Concerning the Principles of Morals*, unde scria :

> Dar, pentru a pava drumul spre acest sentiment (unul care stă la baza judecăţii morale) şi pentru a oferi un discernământ potrivit al obiectului său, credem că este adesea necesară în prealabil o raţionare profundă, că trebuie să se facă diferenţele potrivite, să fie trase concluziile corecte, să se realizeze comparaţii, să fie examinate relaţiile complicate şi să fie descoperite şi fixate faptele generale.

O persoană ar putea avea sentimente puternice cu privire la avort, de exemplu, fără ca măcar să fi chibzuit la diferitele chestiuni ce privesc acest subiect. Cine sunt mai exact femeile care recurg la avort ? Cum sunt afectate vieţile lor de acest lucru ? Cum sunt afectate vieţile femeilor care nu fac avorturi ? Dar fătul însuşi ? Ar trebui să fie privit ca o persoană cu drept de viaţă ? Ce calităţi ar trebui să aibă un individ pentru a avea

dreptul la viaţă ? Întruneşte fătul astfel de calităţi ? Dacă fătul este o persoană cu drept de viaţă, aceasta înseamnă că avortul este ceva greşit ? În orice condiţii ? Care este rolul argumentelor religioase în susţinerea judecăţilor morale, dacă au vreun rol ? Există într-adevăr un argument religios decent împotriva avortului sau aşa-numitul argument religios nu este decât un truc fundamentalist ? Evident, sunt multe aspecte la care ne putem gândi aici. Oricine vrea să aibă o părere informată despre oricare dintre aceste probleme are mult de lucru.

Dar să presupunem că cineva a chibzuit profund la aceste lucruri într-o manieră inteligentă şi imparţială, având sentimentele modelate de acest proces. Sentimentele s-ar afla în armonie cu raţiunea pe cât de mult posibil. Acea persoană ar ţine seama atât de natura şi de consecinţele avortului, cât şi de orice motiv posibil în favoarea sau în defavoarea acestuia, într-un mod atotcuprinzător, şi orice astfel de consideraţie ar putea avea orice efect asupra atitudinilor lor. Raţiunea, în acest caz, nu mai poate face nimic. Orice dezacorduri între astfel de oameni ar fi de nerezolvat sau, cel puţin, nu ar putea fi soluţionate pe căi raţionale. Bineînţeles, s-ar putea crede că raţiunea n-ar mai avea nici un rol în etică.

Totuşi, într-o ultimă încercare de a formula o perspectivă subiectivistă potrivită pentru judecata etică, am putea spune că : un lucru este corect din punct de vedere moral dacă analiza naturii şi a consecinţelor sale ar genera sau ar susţine un sentiment de aprobare a acestui lucru de către o persoană raţională şi imparţială pe cât de uman posibil. Aceasta nu este decât o modalitate complicată de a spune că atitudinea corectă din punct de vedere moral este aceea aprobată de către o persoană complet raţională. S-ar putea spune că ne-am îndepărtat de ideea simplă de la care am pornit, dar acesta este lucrul cel mai apropiat de acea idee iniţială care poate fi adevărată.

Este încurajator faptul că, adăugând modificări subiectivismului etic pentru a-l face corespunzător, acesta a căpătat un caracter mai puţin subiectivist şi a început să se asemene cu alte teorii ale căror susţinători au lucrat împreună având acelaşi scop. Formularea noastră finală cu privire la subiectivismul etic îl transformă într-o teorie apropiată de cea a observatorului ideal, care afirmă că lucrul corect ce trebuie făcut este acela pe care un judecător perfect raţional, imparţial şi mărinimos l-ar considera ca fiind cel mai bun. Are, de asemenea, multe în comun cu teoria lui Richard Brandt, care susţine că, în a decide ceea ce este corect, întrebarea-cheie este : „Ce ar dori sau ce ar alege să facă o persoană (sau poate toate persoanele) raţională care a utilizat în mod optim toată informaţia disponibilă ? ”. Şi are multe caracteristici în comun cu teoria lui R.M. Hare (vezi capitolul 40, „Prescriptivismul universal”). Acesta este un lucru încurajator deoarece, dacă există adevăr în filosofia morală, ar trebui să ne aşteptăm la o eventuală convergenţă a acelor teorii care îl caută. Acordul în ceea ce priveşte elementele esenţiale, în condiţiile în care nu avem o garanţie absolută a adevărului, este un lucru cel puţin mai liniştitor decât cearta continuă.

Referinţe

Brandt, R.B. : *A Theory of the Good and the Right* (Oxford : Clarendon Press, 1979).
Dewey, J. : *Theory of Valuation* (Chicago : University of Chicago Press, 1939).
Falk, W.D. : „Goading and guiding”, în *Ought, Reasons, and Morality* (Ithaca, NY : Cornell University Press, 1986), capitolul 2.
Hare, R.M. : „«Nothing matters»”, în *Applications of Moral Philosophy* (Berkeley : University of California Press, 1972), capitolul 4.
Hume, D. : *A Treatise of Human Nature* (Londra : 1740) ; L.A Selby-Bigge (coord.) (Oxford : Clarendon Press, 1978), cartea a III-a.
Hume, D. : *An Inquiry Concerning the Principles of Morals* (Londra : Cadell, 1752).
Stevenson, C.L. : *Ethics and Language* (New Haven : Yale University Press, 1944).

Bibliografie suplimentară

Ayer, A.J. : *Language, Truth and Logic* (Londra : Gollancz, 1936), capitolul 6.
Bambrough, R. : „A proof of the objectivity of morals”, în *Understanding Moral Philosophy*, J. Rachels (coord.) (Encino : Dickenson, 1976).
Blanshard, B. : „The new subjectivism in ethics”, în *Philosophy and Phenomenological Research*, 9 (1949), pp. 504-511.
Mackie, J.L. : *Ethics : Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth : Penguin, 1977).
Moore, G.E. : *Ethics* (Londra : Oxford University Press, 1912), capitolul 3.
Rachels, J. : „John Dewey and the truth about ethics”, în *New Studies in the Philosophy of John Dewey*, S. Cahn (coord.) (Hanover : University Press of New England, 1977), pp. 149-171.
Stevenson, C.L. : *Facts and Values* (New Haven : Yale University Press, 1963).
Urmson, J.O. : *The Emotive Theory of Ethics* (Londra : Hutchinson, 1968).

— 39 —

Relativismul

David Wong

i. Introducere

Relativismul moral este un răspuns obişnuit pentru cele mai adânci conflicte pe care le înfruntăm în viaţa noastră etică. Unele dintre aceste conflicte au caracter public sau politic, cum ar fi dezacordul aparent dificil al Statelor Unite ale Americii asupra acceptabilităţii morale şi legale a avortului. Alte conflicte care cer un răspuns relativ sunt de o natură mai puţin dramatică, dar mai recurentă. Experienţa autorului – american de origine chineză – este un exemplu de conflict cu care s-au confruntat şi alţii, acela dintre valorile moştenite şi cele ale ţării pe care a adoptat-o. Pe vremea când eram copil trebuia să mă lupt cu diferenţele dintre ceea ce se aştepta de la mine în calitate de bun chinez şi ceea ce aşteptau de la mine prietenii mei care nu erau chinezi. Nu numai că ei nu păreau constrânşi de datorii care erau mai puţin riguroase în ceea ce priveşte onoarea cuvenită părinţilor şi numelui familiei, dar trebuia să mă simt superior faţă de ei din această cauză. Uneori le invidiam libertatea şi aceasta mi-a sporit confuzia.

Relativismul moral ca răspuns obişnuit pentru aceste conflicte ia adesea forma unei negări a faptului că doar un singur cod moral are validitate şi a unei afirmaţii că adevărul moral şi legitimitatea, dacă aceste lucruri există, sunt în vreun fel relative la factori contingenţi din punct de vedere cultural şi istoric. Această doctrină se numeşte relativism *metaetic*, pentru că are de-a face cu relativitatea adevărului moral şi a legitimităţii. O doctrină despre cum ar putea acţiona cineva faţă de aceia care acceptă valori foarte diferite de ale lui este un alt tip de relativism moral şi, de asemenea, un răspuns obişnuit la conflictul moral profund. Acest relativism moral *normativ* susţine că nu este bine să-i judeci pe ceilalţi care au valori substanţial diferite sau să încerci să-i faci să accepte valorile tale, pe motiv că valorile lor sunt la fel de valide ca ale tale. Un alt răspuns obişnuit la conflictul moral profund contrazice totuşi relativismul moral în cele două forme majore ale sale. E vorba despre poziţia universalistă sau absolutistă potrivit căreia ambele părţi implicate într-un conflict moral nu pot avea dreptate în aceeaşi măsură şi există doar un singur adevăr despre subiectul în discuţie. Această concepţie este atât de

comună, încât l-a determinat pe William James să ne numească „absolutişti din instinct" (1948). Termenul „universalism" va fi folosit în cele ce urmează deoarece „absolutism" este folosit nu doar pentru a se face referire la negarea relativismului moral, dar şi la concepţia că unele reguli sau datorii morale sunt absolute fără excepţie.

ii. Relativismul metaetic

Disputa dintre relativismul moral şi universalism ocupă un loc semnificativ al reflecţiei filosofice în etică. În Grecia antică cel puţin unii dintre „sofişti" au apărat o versiune a relativismului moral pe care Platon a încercat să o nege. Platon îi atribuie lui Protagoras, primul mare sofist, argumentul că obiceiul uman stabileşte ceea ce este frumos şi urât, ceea ce este corect şi incorect. Este adevărat ceea ce comunitatea crede că este adevărat. (*Theaetetus*, 172AB ; nu este totuşi clar dacă chiar Protagoras a pus problema în acest fel.) Prin intermediul comerţului, al călătoriilor şi al războaielor, grecii au devenit pe deplin conştienţi de marea varietate de obiceiuri şi se ajunge astfel la concluzia relativităţii moralei. Problema care se pune în legătură cu această discuţie este totuşi dacă putem accepta că obiceiul cultural determină ceea ce este frumos şi urât, ceea ce este corect şi incorect. Acest lucru ar putea influenţa ceea ce *cred* oamenii că este frumos şi corect. Uneori, obiceiurile se schimbă sub presiunea criticii morale şi discuţia pare să se bazeze pe o premisă care contrazice acest fenomen.

Un alt tip de argument în favoarea relativismului are ca premisă ideea potrivit căreia credinţele etice obişnuite din orice societate îi sunt necesare acelei societăţi din punct de vedere funcţional. Prin urmare, argumentul concluzionează că aceste credinţe sunt adevărate pentru acea societate, dar pot să nu fie adevărate într-o alta. Michel de Montaigne, eseistul secolului al XVI-lea, susţine acest argument („Despre obicei şi dificultatea modificării unei legi acceptate", în Montaigne, 1595), dar el a fost îmbrăţişat mai ales de către antropologii secolului XX, care subliniază importanţa studierii societăţilor ca întreguri organice ale căror părţi sunt interdependente funcţional (vezi capitolul 2, „Etica în societăţile de mici dimensiuni"). Problema argumentului funcţional este aceea că aceste credinţe morale nu sunt justificate doar pe motiv că ele sunt necesare pentru existenţa unei societăţi în forma ei actuală. Chiar dacă instituţiile şi practicile unei societăţi depind în mod crucial de acceptarea anumitor credinţe, justificarea acestora depinde de acceptabilitatea morală a instituţiilor şi practicilor. A arăta, de exemplu, că sunt necesare anumite credinţe pentru a menţine o societate fascistă nu înseamnă a le justifica.

Chiar dacă aceste argumente în favoarea relativismului moral nu sunt solide, doctrina a avut mereu adepţi. Forţa ei continuă şi-a avut mereu rădăcinile în variaţia impresionantă în concepţia etică ce poate fi găsită de-a lungul istoriei şi culturii umane. Într-un text antic (*Dissoi Logoi* sau *Argumente contrare* ; Robinson, 1979) asociat sofiştilor, se scoate în evidenţă faptul că pentru lacedaemonieni era bine ca fetele să facă sport fără tunici şi copiii să nu înveţe muzică şi scriere, în timp ce pentru ionieni acestea erau nişte nebunii. Montaigne a alcătuit un catalog de obiceiuri exotice cum ar fi prostituţia masculină, canibalismul, femeile războinice, uciderea tatălui la o anumită vârstă ca act

de pietate şi el povesteşte experimentul lui Darius din opera istoricului grec Herodot. Darius i-a întrebat pe greci câţi bani ar cere pentru a accepta să mănânce trupurile taţilor lor decedaţi. Ei au răspuns că nici o sumă de bani nu i-ar putea convinge să facă aşa ceva. Pe urmă, el i-a întrebat pe nişte indieni care mâncau de obicei trupurile taţilor lor decedaţi, contra cărei sume de bani ar accepta ei să ardă trupurile taţilor. Printre exclamaţii răsunătoare, aceştia i-au poruncit să nu vorbească despre o astfel de blasfemie (opera lui Montaigne, *Despre obiceiuri*, şi cea a lui Herodot, *Războaiele persane*).

Dar, în timp ce mulţi au fost convinşi de astfel de exemple să adopte relativismul moral, argumentul legat de diversitate nu susţine în nici un fel, simplu sau direct, relativismul. Aşa cum au arătat dialogurile socratice ale lui Platon, suntem motivaţi să-i ascultăm doar pe cei înţelepţi din mijlocul nostru (*Crito*, 44CD). Simpla diversitate în credinţe nu este o respingere a posibilităţii că putem avea nişte credinţe mai bune ca altele, pentru că sunt mai adevărate şi mai justificate decât restul. Dacă jumătate dintre oamenii din întreaga lume ar mai crede că Soarele, Luna şi planetele se învârt în jurul Pământului, aceasta nu ar respinge posibilitatea existenţei unui adevăr unic despre structura universului. La urma urmei, diversitatea în credinţe ar putea rezulta din grade variate de înţelepciune. Sau e posibil ca popoare diferite să aibă propriile perspective limitate despre adevăr, fiecare perspectivă fiind distorsionată în felul său.

Uneori se crede că măsura şi profunzimea dezacordului în etică arată că judecăţile morale nu sunt doar judecăţi despre fapte, că ele nu afirmă ceva adevărat sau fals despre lume, ci exprimă în mod direct reacţiile noastre subiective la anumite fapte şi întâmplări, fie că ele sunt reacţii colective sau individuale (de exemplu, vezi C.L. Stevenson, *Ethics and Language* (1944) ; pentru discuţii suplimentare, vezi capitolul 38, „Subiectivismul”). O concepţie mai complexă este aceea că judecăţile morale au ca scop redarea adevărurilor factuale obiective, dar şi evidenţierea inexistenţei unor astfel de adevăruri (vezi J.L. Mackie, *Ethics : Inventing Right and Wrong*, 1977). Succesul ştiinţei moderne în a produce o proporţie remarcabilă de convergenţă a concepţiei despre structura de bază a lumii fizice întăreşte probabil aceste tipuri diferite de scepticism despre obiectivitatea judecăţilor morale. E greu să negi existenţa unei diferenţe semnificative în gradul de convergenţă al concepţiei în etică şi în ştiinţă. Şi totuşi există câteva explicaţii posibile pentru acea diferenţă şi care sunt compatibile cu concepţia că judecăţile morale au în final de-a face cu fapte existente în lume. Aceste explicaţii ar putea sublinia, de exemplu, dificultăţile deosebite în a dobândi cunoaşterea de subiecte care sunt legate de cunoaşterea morală.

O înţelegere a naturii umane şi a acţiunilor omeneşti este necesară pentru a formula un cod moral adecvat. Sarcina enorm de dificilă şi complexă de a ajunge la o astfel de înţelegere ar putea fi un motiv principal pentru existenţa diferenţelor în concepţia morală. În plus, obiectul de studiu al eticii este construit în aşa fel încât oamenii au interesul practic cel mai intens pentru ceea ce e stabilit ca adevăr în el, şi cu siguranţă că acest interes dă naştere unor pasiuni care să întunece judecata (pentru o replică în acest sens, vezi Nagel, 1986, pp. 185-188). Universaliştii ar putea să scoată în evidenţă că multe concepţii morale aparent exotice presupun anumite concepţii religioase şi

metafizice şi că aceste concepţii explică aparenta ciudăţenie, mai degrabă decât orice diferenţă în valorile fundamentale. Să luăm, de exemplu, în considerare felul în care opinia noastră despre indienii lui Darius s-ar schimba dacă le-am atribui lor concepţia că a mânca trupul decedat al tatălui unei persoane este o cale de a-i păstra substanţa spirituală. În sfârşit, unele dintre diferenţele zdrobitoare în concepţia morală a societăţilor ar putea să nu-şi aibă rădăcinile în diferenţele dintre valorile fundamentale, ci în faptul că aceste valori ar trebui implementate în diferite moduri, luând în considerare condiţiile variate existente în diverse societăţi. Dacă o societate numără mai multe femei decât bărbaţi (deoarece bărbaţii se ucid între ei în luptă), nu ar fi surprinzător ca poligamia să fie acceptabilă în acea societate, în timp ce într-o alta, în care numărul femeilor este egal cu cel al bărbaţilor, monogamia este cerută. Diferenţa în practica acceptată a mariajului ar putea fi redusă la acea diferenţă între numărul femeilor şi cel al bărbaţilor, şi nu la vreo diferenţă între idealurile morale de bază pentru căsătorie sau între relaţiile normale între femei şi bărbaţi.

Deci, simpla existenţă a dezacordurilor profunde şi largi din etică nu respinge posibilitatea ca judecăţile morale să fie judecăţi obiectiv corecte sau incorecte despre anumite fapte. Relativiştii morali trebuie să traseze o altă cale mai complicată de la existenţa diversităţii la concluzia că nu există o singură morală adevărată sau cel mai bine justificată. Eu cred (şi am argumentat în *Moral Relativity*, 1984) că discuţia despre relativism se conturează cel mai bine în jurul tipurilor specifice de diferenţe în concepţia morală, presupunând apoi că aceste diferenţe specifice sunt cel mai bine explicate printr-o teorie care neagă existenţa unei singure morale adevărate. Aceasta ar include negarea faptului că modurile variate prin care universaliştii explică dezacordurile etice sunt suficiente pentru a explica diferenţele specifice despre care este vorba. (Pentru o altă strategie de argumentare care se bazează mai mult pe o analiză a înţelesului judecăţilor morale, vezi Harman, 1975.)

O diferenţă etică aparentă şi izbitoare care ar putea fi alegerea perfectă pentru acest tip de argument are legătură cu accentul pus pe drepturile individuale şi încorporat în cultura etică a Vestului modern, dar absent în culturile tradiţionale din Africa, China, Japonia şi India. Conţinutul datoriilor în asemenea culturi tradiţionale pare, în schimb, organizat în jurul valorii centrale a unui bun comun care constă într-un anume tip de viaţă ideală în comunitate, o reţea de relaţii definite parţial de anumite roluri sociale, din nou ideale, dar întruchipate imperfect în practica existentă. Idealul pentru membrii societăţii este reprezentat de virtuţile diferite care le oferă posibilitatea de a promova şi susţine binele comun, dat fiind locul lor în reţeaua de relaţii.

Confucianismul, de exemplu, face din familii şi grupuri înrudite modele pentru binele comun şi postulează că unităţile sociale şi politice mai largi ar trebui să preia unele dintre trăsăturile acestui model, cum ar fi liderii generoşi care conduc cu scopul de a cultiva virtutea şi armonia între supuşii lor (vezi capitolul 6, „Etica chineză clasică"). Faptele morale centrate pe astfel de valori par să fie foarte diferite de cele centrate pe drepturile individuale la libertate şi la alte bunuri, dacă baza de atribuire a acestor drepturi persoanelor nu constă în drumul lor spre binele comun al unei vieţi trăite în comun, ci într-o morală care să merite să fie atribuită independent fiecărui individ. Din

contră, o temă care apare frecvent în etica binelui comun este aceea că indivizii îşi găsesc împlinirea ca fiinţe umane în promovarea şi susţinerea binelui comun. Pe baza acestei presupuneri despre armonia fundamentală între binele suprem al indivizilor şi cel comun, s-ar putea aştepta să existe constrângeri asupra libertăţii care să fie mai extinse şi mai puternice în comparaţie cu o tradiţie în care nu se presupune o astfel de armonie fundamentală între individ şi binele comun.

Dacă opoziţia dintre cele două tipuri de morală este reală, ea ridică întrebarea dacă unul dintre aceste tipuri este mai adevărat şi mai justificat decât celălalt. Argumentul pentru un răspuns relativ ar putea începe cu presupunerea că fiecare tip se concentrează pe un bine care poate ocupa în mod rezonabil centrul unui ideal etic pentru viaţa omului. Pe de o parte, există binele de a aparţine şi de a contribui la o comunitate ; pe de altă parte, există binele respectului faţă de individ, indiferent de contribuţia posibilă la comunitate. Argumentul afirmă în continuare că ar fi surprinzător să existe doar o cale justificabilă de a stabili o prioritate cu privire la cele două tipuri de bine. La urma urmei, nu ar trebui să fie surprinzător dacă gama de bunuri umane este pur şi simplu prea bogată şi diversă pentru ca acestea să fie reconciliate într-un singur ideal din punct de vedere moral.

Un astfel de argument ar putea fi suplimentat de o explicaţie asupra motivului existenţei moralei. Morala serveşte două nevoi umane universale. Ea rezolvă atât conflictele de interese dintre oameni, cât şi pe acelea ale individului născute din dorinţe diferite şi căi ce nu pot fi satisfăcute toate în acelaşi timp. Soluţiile la aceste două tipuri de conflicte dau formă societăţii umane. În măsura în care aceste soluţii se cristalizează sub aspectul unor reguli de conduită şi idealuri pentru persoane, obţinem nucleul unei acţiuni morale. Pentru a-i îndeplini în mod adecvat funcţiile practice, s-ar putea ca o morală să aibă nevoie de anumite trăsături generale. De exemplu, un sistem relativ durabil şi stabil pentru rezolvarea conflictelor dintre oameni nu va permite torturarea persoanelor după pofta unora sau altora.

Dar dată fiind această privire asupra originii şi funcţiilor moralei, nu ar fi surprinzător dacă sisteme morale semnificativ diferite ar trebui să îndeplinească la fel de bine funcţiile practice, cel puţin potrivit standardelor de performanţă care au fost comune acestora. Potrivit acestei viziuni, moralele sunt creaţii sociale care evoluează spre îndeplinirea anumitor nevoi. Nevoile pun condiţii asupra a ceea ce ar putea fi o morală adecvată şi dacă natura umană are o structură definită, ne-am putea aştepta la constrângeri suplimentare derivate din natura noastră. Dar complexitatea naturii noastre ne dă posibilitatea să preţuim o diversitate de bunuri şi să le ordonăm în diferite feluri, iar aceasta face ca un relativism substanţial să poată fi adevărat.

Viziunea schiţată mai sus are avantajul de a lăsa deschis argumentul legat de emergenţa unei versiuni puternice a relativismului. Ea susţine că nu există doar o morală adevărată, dar nici nu neagă că unele morale ar putea fi false şi inadecvate pentru funcţiile pe care trebuie să le îndeplinească. Aproape toate polemicile împotriva relativismului moral sunt îndreptate împotriva versiunilor lui extreme, acelea care susţin că toate sistemele morale sunt la fel de adevărate (ori la fel de lipsite de conţinut cognitiv). Totuşi, un relativism substanţial nu ar trebui să fie egalitar într-o manieră atât de radicală. În afară de a exclude moralele care ar agrava conflictul interpersonal, ca şi cel descris mai sus,

relativiştii ar putea, de asemenea, să observe că moralele adecvate trebuie să promoveze formarea unor persoane capabile să ia în considerare interesele celorlalţi. Astfel de persoane trebuie să primească un anume fel de învăţătură şi îngrijire de la ceilalţi. Astfel, orice altceva ar conţine, o morală adecvată ar trebui să prescrie şi să promoveze felurile de educaţie şi relaţii interpersonale continue care creează astfel de persoane.

Un relativism moral care ar ţine seama de acest tip de constrângere asupra a ceea ce poate fi o morală adevărată sau justificată ar putea să nu se potrivească stereotipului de relativism, dar ar fi o poziţie rezonabilă de susţinut. De fapt, un motiv al lipsei de progres în dezbaterea dintre relativişti şi universalişti este că fiecare parte a încercat să-şi definească oponentul ca susţinând poziţia cea mai extremă cu putinţă. În timp ce aceasta uşurează dezbaterea, nu face nimic pentru a clarifica poziţiile de mijloc unde s-ar putea afla adevărul. Multe concluzii asemănătoare ar putea fi derivate din dezbaterea legată de relativismul moral normativ : multă ardoare şi identificare frecventă a oponentului cu cea mai extremă poziţie posibilă.

iii. Relativism normativ

Cea mai extremă poziţie posibilă pentru relativistul normativ este că nimeni nu ar trebui să-i judece vreodată pe alţii care au valori substanţial diferite sau să încerce să-i facă să accepte propriile lui valori. O astfel de definiţie a relativismului normativ este dată de obicei de oponenţii săi, deoarece este o poziţie care nu poate fi apărată. Ea cere propria condamnare a celor care acţionează potrivit ei. Dacă-i judec pe cei care judecă, trebuie să mă condamn. Eu încerc să impun tuturor valoarea toleranţei, când nu toţi au această valoare, dar nu asta ar trebui să fac în versiunea celei mai extreme poziţii a relativismului normativ. Filosofii se mulţumesc de obicei cu demontări facile ale celei mai extreme versiuni a relativismului normativ, dar există motive să ne gândim că alte versiuni mai moderate nu ar fi mai uşor de justificat. Motivul este acela că relativismul normativ nu este doar o doctrină filosofică, ci o atitudine adoptată faţă de situaţiile care pun probleme din punct de vedere moral.

Antropologii se identifică uneori cu această atitudine şi este instructiv să înţelegem cum a apărut această identificare dintr-un context istoric şi sociologic. Apariţia antropologiei culturale în a doua jumătate a secolului al XIX-lea a fost parţial subvenţionată de către guvernele colonizatoare care voiau să ştie mai multe despre natura şi statutul oamenilor „primitivi". Influenţate de teoria lui Darwin, primele teorii antropologice tindeau să ordoneze oamenii şi instituţiile sociale ale lumii într-o serie evolutivă, de la omul primordial la fiinţa umană civilizată din Europa secolului al XIX-lea. Mulţi antropologi au reacţionat în cele din urmă împotriva imperialismului guvernelor lor şi acestui mod de a vedea lucrurile. Mai important a fost faptul că ei au ajuns să-i vadă ca femei şi bărbaţi inteligenţi pe oamenii pe care îi studiau şi a căror viaţă avea înţeles şi integritate. Iar acestea au dus la chestionarea bazelor pentru judecăţile implicite ale inferiorităţii felului lor de a trăi, mai ales după spectacolul pe care naţiunile civilizate l-au oferit în

lupta brutală din primul război mondial (vezi, de exemplu, Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, 1934, şi mai recenta operă a lui Melville Herskovits, *Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism*, 1972).

Relativismul normativ al unor antropologi din acea perioadă era deci un răspuns la problemele morale reale care afectau justificarea colonizării şi care afectau în mod mai general intervenţia într-o altă societate pentru a determina schimbări majore în valorile acceptate anterior sau în capacitatea oamenilor de a acţiona asupra acestora. Nici o versiune simplă a relativismului normativ nu este răspunsul la aceste probleme, după cum a fost ilustrat de faptul că o etică a intoleranţei în ceea ce priveşte judecata s-ar autodistruge în momentul în care ar fi folosită pentru a-l condamna pe cel intolerant. Inadecvarea versiunilor simple este şi ea ilustrată de accentul pus în antropologie asupra problemei relativismului normativ după al doilea război mondial. Mulţi şi-au dat seama că acel război a fost o bătălie împotriva răului suprem, ceea ce a adus în linia întâi necesitatea de a emite, cel puţin uneori, o judecată şi de a acţiona conform acesteia. În consecinţă, a existat un nou curent în antropologia culturală direcţionat înspre găsirea unei baze pentru a emite judecăţi care să depindă de criterii aplicabile tuturor codurilor morale.

O versiune mai rezonabilă a relativismului normativ ar trebui să ne permită să emitem o judecată despre alte persoane care au valori substanţial diferite de ale noastre. Chiar dacă aceste valori diferite sunt „dintr-o perspectivă neutră” la fel de justificate ca şi ale noastre, tot suntem îndreptăţiţi să numim rău sau monstruos ceea ce contrazice cele mai importante valori ale noastre. Ce avem dreptul să facem în lumina acestor judecăţi este cu totul altă problemă. Mulţi dintre cititorii acestei cărţi vor şovăi să intervină în treburile celorlalţi care au valori substanţial diferite, dacă motivul pentru a interveni este impunerea valorilor noastre şi considerăm că nu avem un argument mai obiectiv pentru perspectiva noastră morală decât au ceilalţi pentru ale lor. Sursa acestei şovăieli este o trăsătură a moralei noastre. O perspectivă liberală, contractualistă este parte a vieţii etice a Occidentului postmodernist, fie că o recunoaştem sau nu (vezi capitolul 15, „Tradiţia contractului social”). Vrem să ne comportăm faţă de ceilalţi în aşa fel încât acţiunile noastre să poată fi justificate de aceştia, dacă sunt pe deplin rezonabili şi informaţi. Totuşi, dacă susţinem un relativism moral metaetic, trebuie să recunoaştem că vor exista situaţii când cursul unor acţiuni dezirabile faţă de alţi indivizi cu valori diferite va încălca această trăsătură a moralei noastre.

În acel moment, nici o regulă nu ne poate arăta ceea ce trebuie să facem. S-ar părea că lucrurile ar depinde de celelalte valori pe care le mai avem în joc. Dacă practica celorlalţi ar fi implicat sacrificiul uman, de exemplu, atunci valoarea toleranţei ar putea fi într-adevăr mult prea importantă şi am putea să ne hotărâm să intervenim pentru a o împiedica. Dezacordul asupra permisiunii legale de a recurge la avort demonstrează cât de dificilă poate fi uneori deliberarea. Să luăm în considerare poziţia celor care cred că avortul este greşit din punct de vedere moral pentru că aceasta înseamnă să luăm o viaţă care are un statut moral. În cadrul acestui grup, unii par de acord cu faptul că există un dezacord profund asupra statutului moral al fătului. Ei doresc să interzică avortul. Dar alţii din acest grup, care susţin că avortul este greşit, admit că persoanele raţionale ar

putea să nu fie de acord cu ei şi că raţiunea umană pare incapabilă să rezolve această problemă. Din această cauză, ei se opun interzicerii legale a avortului. Primul grup crede că cel de-al doilea nu ia în serios valoarea vieţii umane, pe când cea de-a doua tabără crede că primul nu reuşeşte să recunoască profunzimea şi seriozitatea dezacordului dintre persoanele raţionale (vezi, de asemenea, şi capitolul 26, „Avortul"). Fiecare poziţie are o oarecare forţă şi e clar că relativismul normativ nu oferă o soluţie simplă acestei dileme. Totuşi, doctrina oferă un set de motive în favoarea toleranţei şi a nonintervenţiei, care trebuie puse în balanţă cu alte motive. Doctrina nu se aplică doar intervenţiilor propuse de către o societate în cadrul unei alte societăţi, dar şi dezacordurilor profunde în cadrul societăţilor pluraliste care conţin tradiţii morale diverse, ca în cazul avortului. Dacă relativismul metaetic este adevărat, chiar dacă doar cu privire la un set limitat de conflicte morale precum avortul, prin urmare, condiţia noastră morală este extrem de complicată. Trebuie să ne străduim să găsim ceea ce va fi pentru noi lucrul bun sau cel mai bun pe care-l putem face şi să acceptăm dificultatea recunoaşterii că nu există un singur lucru „cel mai bun" sau „cel mai drept". Această sarcină, oricât de dificilă ar fi, nu marchează sfârşitul reflecţiei morale, ci începutul unui alt tip de reflecţie care implică, pe de o parte, un efort de a ajunge la o înţelegere cu cei care au valori substanţial diferite şi, pe de altă parte, de a rămâne fidel propriilor valori. Unii dintre cei care cred că avortul înseamnă luarea unei vieţi care are statut moral, de exemplu, au ales să i se opună, ajutând anumite organizaţii care au ca scop diminuarea necesităţii recurgerii la avort, cum ar fi acele organizaţii care ajută mamele necăsătorite.

Trebuie discutată aici o ultimă chestiune cu privire la relativism. Relativismul are un renume prost în anumite cercuri deoarece este asociat cu o lipsă de convingere morală, cu o tendinţă înspre nihilism. O parte a motivului acestei reputaţii proaste este redat prin identificarea relativismului cu formele lui extreme. Dacă aceste forme sunt adevărate, atunci orice este permis. Dar un alt motiv pentru acest renume prost este presupunerea că încrederea morală a individului, angajamentul său faţă de valori este, într-un fel, dependent de menţinerea concepţiei că morala cuiva este singura adevărată sau cea mai justificabilă. Dar reflecţia atentă va dezvălui bineînţeles că singură, această concepţie nu garantează angajamentul de a acţiona. Acesta implică o concepţie despre ceea ce înseamnă morala cuiva pentru el, fie că este singurul adevăr perceput sau nu. El implică şi o legătură stabilită între dorinţele şi aspiraţiile individului şi conţinutul substanţial al valorilor morale ale acestuia. Mai presupune şi capacitatea de a vedea morala ca fiind importantă pentru noi în anumite modalităţi care ne permit să evităm nihilismul. Concepţia potrivit căreia morala noastră este singurul adevăr sau cel mai justificat dintre ele nu creează automat acest fel de importanţă şi nici nu este o condiţie necesară pentru ea, deoarece valorile pe care eu le-aş considera importante şi care dau sens vieţii mele ar putea să nu fie acceptate sau recunoscute de către orice persoană raţională ca fiind adevărate.

Aici, ca şi în alte chestiuni care au legătură cu relativismul, emoţia provocată doar de simpla menţionare a curentului tinde să provoace confuzie şi să se polarizeze într-un mod nenecesar. Doar după ce depăşim problema definiţiei şi atacul a ceea ce majoritatea

înţelege prin relativism începe reflecţia adevărată. Ceea ce rămâne este o realitate morală puţin cam haotică, pentru care nu există soluţii clare. Dar de ce ne-am aştepta la altceva ?

Referinţe

Benedict, R. : *Patterns of Culture* (New York : Penguin, 1934).
Harman, G. : „Moral relativism defended”, în *Philosophical Review* 84 (1975), pp. 3-22.
Herodot : *The Persian Wars*, George Rawlinson (trad.) (New York : Modern Library, 1942).
Herskovits, M. : *Cultural Relativism : Perspectives in Cultural Pluralism* (New York : Vintage, 1972.)
James, W. : „The will to believe”, în *Essays in Pragmatism*, Aubrey Castell (coord.) (New York : Hafner, 1948).
Mackie, J.L. : *Ethics : Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth : Penguin, 1977).
Montaigne, M. de : *Complete Essays* (1595), Donald M. Frame (trad.) (Stanford : Stanford University Press, 1973).
Nagel, T. : *The View from Nowhere* (New York : Oxford University Press, 1986).
Platon : *Crito* şi *Theaetetus* ; E. Hamilton şi H. Cairns (trad.), *Collected Dialogues of Plato* (Princeton, Princeton University Press, 1961).
Robinson, T.M. (trad.) : *Contrasting Arguments : an edition of the Dissoi Logoi* (New York : Arno Press, 1979).
Stevenson, C.L. : *Ethics and Language* (New Haven : Yale University Press, 1944).
Wong, D.B. : *Moral Relativity* (Berkeley : University of California Press, 1984).

— 40 —
Prescriptivismul universal

R.M. Hare

Prescriptivismul universal este văzut cel mai bine ca o încercare de a localiza atât defectele, cât şi înţelegerea în profunzime a altor teorii etice actuale, de a remedia defectele, păstrând în acelaşi timp această înţelegere, şi de a oferi astfel o sinteză a acestora. Expresia „teorie etică" acoperă încercări de a explica ceea ce întrebăm de fapt atunci când punem întrebări morale. Ce vrem să spunem prin cuvintele şi propoziţiile pe care le folosim în discursul moral ? Care este natura conceptelor morale sau a moralei ? Dacă vor da rezultat, aceste încercări vor avea implicaţii pentru o altă întrebare epistemologică, aparţinând, de asemenea, teoriei etice : cum ar trebui să începem să răspundem la întrebările noastre morale, în mod raţional ? Sau nu există o cale raţională – depinde doar de ceea ce simţim şi de ceea ce ne dictează moravurile actuale ? Pe de altă parte, dacă poate fi vorba despre o discuţie raţională în ceea ce priveşte întrebările morale, aceasta cere existenţa unui adevăr despre ele sau a unui set de fapte care pot fi descoperite ?

Principala diviziune este realizată între teoriile descriptiviste şi cele nondescriptiviste. Acestea se deosebesc prin mai multe căi, mai mult sau mai puţin înşelătoare (Hare, 1985b). Se spune că descriptiviştii susţin că judecăţile morale sunt adevărate sau false, pe când nondescriptiviştii neagă acest lucru. Deoarece există o accepţiune valabilă, după cum vom vedea, în care nondescriptiviştii pot folosi termenul „adevărat" cu referire la judecăţi morale, acest mod de a vorbi complică problema. La fel şi folosirea termenilor „cognitivism" şi „noncognitivism", insinuând că primul face şi al doilea nu face, ne permite să *ştim* că şi alte judecăţi morale sunt adevărate. Căci, din nou, există o accepţiune valabilă în care nondescriptiviştii pot permite acest lucru, după cum vom vedea. La fel de înşelător este modul ontologic de a face distincţia, spunând că descriptiviştii susţin că în lume există calităţi şi fapte morale, pe când nondescriptiviştii neagă acest lucru ; deoarece, de îndată ce ne întrebăm ce face ca un fapt sau o calitate morală să existe în lume, ne pierdem.

Atât nondescriptivismul, în toate variantele sale, cât şi teoriile descriptiviste în discuţie sunt teorii *semantice*, şi nu ontologice. Aşa-numitele (în etică) teze ontologice (de exemplu, „naturalismul ontologic") pot fi revendicări morale substanţiale despre ceea ce este bine sau nu etc. (de exemplu, ceea ce maximalizează fericirea este întotdeauna, sau

poate chiar în mod necesar, bine). Întrebarea : „Ce semnifică aceste teze”, care constituie subiectul nostru actual, este una diferită. (Despre inutilitatea disputelor ontologice în etică, vezi Hare, 1985b ; pentru o opinie diferită, vezi capitolul 37, „Naturalismul”.)

Putem evita aceste dificultăţi, dacă facem distincţia în termenii unei teorii a înţelesului care este încă foarte populară : teoria *condiţiei adevărului*. Aceasta nu este aceeaşi cu vechea „teorie a verificării” susţinută de unii pozitivişti logici, dar împărtăşeşte unele sensuri în profunzime. Conform acestei teorii, înţelegerea sensului unei propoziţii, folosită în crearea unei afirmaţii, înseamnă înţelegerea condiţiilor adevărului acestei afirmaţii, şi anume în ce caz aceasta poate fi numită adevărată. Aceia care susţin că acest lucru este adevărat pentru toate propoziţiile pot fi numiţi descriptivişti pur şi simplu.

Descriptivismul exhaustiv ca acesta este evident fals – Austin l-a numit chiar „eroare descriptivă” (1961, p. 234 ; 1962, p. 3). Deoarece există cu siguranţă propoziţii şi enunţuri al căror înţeles nu este determinat de condiţiile adevărului. Imperativele sunt exemplul evident : pentru a şti ce înseamnă „închide uşa”, nu e nevoie şi nu putem cunoaşte condiţiile adevărului acestei cerinţe, deoarece ea nu dispune de aşa ceva. Dar, e posibil ca cineva să fie descriptivist fără nici un risc cu privire la clase largi de propoziţii. S-ar putea menţiona că propoziţiile care exprimă afirmaţii comune tipice au *într-adevăr* sensul determinat de condiţiile de adevăr ale afirmaţiilor pe care le exprimă, aşa că am putea fi în mod fericit descriptivişti cu privire la astfel de propoziţii. Dar, deoarece nu toate propoziţiile sunt astfel, după cum am văzut, întrebarea care apare, pentru orice clasă dată de propoziţii, este dacă înţelesul lor este determinat în întregime de condiţiile de adevăr sau nu – şi anume dacă ele pot fi clasificate ca pur descriptive.

Cuvântul „pur” este important. Este posibil pentru parte, dar nu şi pentru întreg, ca înţelesul propoziţiei să fie determinat de condiţiile de adevăr. Putem numi aceste propoziţii „amestecate” ca fiind „decriptive” într-un sens slab, dar nu în sensul puternic folosit aici. În sensul puternic, o propoziţie nu este descriptivă (mai precis, pur descriptivă) decât dacă înţelesul ei este în întregime determinat de condiţiile de adevăr. Descriptivismul etic susţine că acest lucru este adevărat despre propoziţiile care exprimă judecăţi morale. Nondescriptiviştii etici, inclusiv prescriptiviştii, admit bucuroşi că există un element în înţelesul judecăţilor morale (*înţelesul descriptiv*) care *este* determinat de condiţiile de adevăr ; însă diferă de descriptivişti considerând că există un înţeles suplimentar în înţelesul lor, cel prescriptiv sau evaluativ sau, la primii scriitori, cel emotiv care nu este determinat, ci exprimă prescripţii, evaluări, atitudini la care consimţim fără a fi constrânşi de condiţii de adevăr.

Kant spunea acelaşi lucru cu alte cuvinte când vorbea despre autonomia voinţei : „Proprietatea pe care o are voinţa de a fi o lege în sine (independent de altă proprietate aparţinând obiectelor actului de voinţă)” (1785, BA87 = 440). Pentru a adopta o atitudine, evaluarea sau prescrierea este o funcţie a voinţei autonome, constrânsă numai de „potrivirea maximelor ei pentru crearea proprie a legii universale”, după Kant (1785, BA88 = 441 – vezi mai jos).

După ce am făcut distincţia între teoriile etice descriptiviste şi cele nondescriptiviste în general, putem trece acum la subdivizarea acestora, pentru a aşeza prescriptivismul la

locul potrivit. Teoriile descriptiviste pot fi împărţite în mare în naturalism şi intuiţionism. Ambii termeni pot fi înşelători, dar vor fi folositori. Controversa dintre aceştia este dacă judecăţile morale sau condiţiile de adevăr, care, conform descriptivismului, le dau acestora înţeles, sunt sau nu determinate prin definiţii (sau, mai inexact, explicaţii ale înţelesului) care se referă numai la proprietăţi şi adevăruri nemorale. Naturaliştii cred că acest lucru este posibil ; intuiţioniştii, dimpotrivă, consideră că asemenea definiţii sau explicaţii nu pot cuprinde sensurile cuvintelor morale. De reţinut ar fi că disputa dintre naturalişti şi oponenţii lor intuiţionişti nu este de aceeaşi natură ca cea dintre descriptivişti şi nondescriptivişti : e o dispută *în cadrul* descriptivismului. Nondescriptiviştii resping naturalismul deoarece ei resping descriptivismul de orice fel. Ei pot folosi astfel de argumente intuiţioniste împotriva naturalismului ; dar principala forţă motrice a atacului lor este independent de acestea.

Principala forţă motrice vine din recunoaşterea faptului că ambele forme ale descriptivismului, în feluri diferite, sunt destinate căderii în relativism. Deşi relativismul are suporterii lui (printre aceştia, ni se spune adesea, majoritatea tinerilor dintre studenţii americani – deşi este o exagerare), *nu este* ceea ce descriptiviştii încearcă să stabilească. Aceştia pornesc cu scopul de a arăta mai degrabă că poate exista cercetare morală raţională, concluzii maleabile la care trebuie să consimţim pe bună dreptate.

Naturalismul cade în relativism în felul următor. Dacă sensurile cuvintelor morale sunt explicate în termeni de condiţii de adevăr, atunci ceea ce va determina în cele din urmă adevărul sau falsitatea judecăţilor morale vor fi acele condiţii de adevăr acceptate într-o societate dată ca generatoare a sensurilor cuvintelor morale. Aşadar, ca să luăm un exemplu brut, dacă explicăm înţelesul structurii „se cuvine”, din propoziţia „se cuvine ca femeile să îşi asculte soţii în orice privinţă”, spunând că afirmaţia pe care o exprimă este adevărată dacă şi numai dacă o conjuncţie a afirmaţiei nemorale este adevărată, va trebui atunci să specificăm această serie de afirmaţii nemorale. Probabil vom spune că afirmaţia este adevărată dacă şi numai dacă soţiile care-şi ascultă soţii ar contribui la stabilitatea societăţii. E posibil ca într-o societate dată să fie acceptat în mod general că cineva se cuvine să facă ceea ce ar contribui la stabilitatea societăţii. Acesta este probabil unul dintre principiile morale în care societatea crede. Dar acesta este un principiu care ar putea fi respins de feminişti. Aceştia ar putea crede că, deşi soţiile care-şi ascultă soţii ar contrbui într-adevăr la stabilitatea societăţii, nu se cuvine întotdeauna să asculte, deoarece soţii au uneori cereri pe care soţiile se cuvine să nu le asculte, chiar cu riscul slăbirii stabilităţii menţionate anterior.

Ceea ce se întâmplă în acest exemplu este faptul că un principiu moral de bază, acela că cineva se cuvine să facă ceea ce ar contribui la stabilitatea societăţii, a fost avansat la un adevăr analitic, adevărat în virtutea sensului structurii „se cuvine”. Dar nu este un adevăr analitic. Dacă ar fi, atunci antifeminiştii ar câştiga disputa, deoarece feminiştii, susţinând că uneori se cuvine ca soţiile să nu-şi asculte soţii chiar dacă aceasta ar destabiliza societatea, s-ar contrazice, afirmând ceva ce chiar sensul lui „se cuvine” stabileşte ca fiind fals. Dacă „se cuvine” are sensurile fixate de condiţiile de adevăr, şi dacă acestea sunt cele acceptate de către vorbitorii nativi ai limbii, şi dacă aceştia (cu excepţia a foarte

puţine abateri) folosesc „se cuvine”, astfel încât ceea ce destabilizează societatea trebuie să fie ceva ce nu se cuvine făcut, atunci nu se poate susţine în mod logic ceea ce afirmă feminiştii. Din acest exemplu foarte simplu se poate vedea că efectul naturalismului este acela de a obliga pe oricine să îmbrăţişeze comportamentul social acceptat pentru a nu se contrazice ; şi acesta este relativismul. (Pentru o descriere amănunţită vezi Hare, 1985a ; 1986 ; pentru o apărare a formei relativismului, vezi capitolul 39, „Relativismul”.)

Cealaltă variantă a descriptivismului, *intuiţionismul*, cade în relativism într-un mod şi mai simplu. Intuiţionismul vede condiţiile de adevăr ale judecăţilor morale, care le dau sensul, ca fiind în conformitate cu datele pe care trebuie să ne bazăm raţionamentul moral, şi cu care concluziile acestuia trebuie să se potrivească ; aceste date sunt obişnuitele convingeri morale pe care toţi oamenii educaţi moral le au. Din moment ce aceste convingeri variază de la o societate la alta, efectul intuiţionismului este din nou acela de a fixa raţionamentul nostru moral la ceva referitor la anumite societăţi. E adevărat că există convingeri comune tuturor societăţilor, dar altele nu sunt comune, iar intuiţioniştii nu oferă nici o cale de a spune care sunt datele demne de încredere. Ca să revenim la exemplul nostru, dacă este o convingere universală că într-o societate soţiile se cuvine să-şi asculte soţii, atunci cazul feminiştilor este scos din joc ; dar dacă ar exista o societate, aşa cum ar putea apărea una, în care să existe convingerea universală că soţiile nu au o asemenea datorie, atunci şi cazul antifeminiştilor ar fi scos din joc. Relativismul este din nou rezultatul.

Un tip suplimentar de descriptivism poate fi menţionat aici, şi anume *subiectivismul*. Acest termen este foarte flexibil, dar îl vom folosi aici strict pentru tipul de descriptivism naturalistic care susţine că sensul lui „se cuvine” şi al altor cuvinte morale este de a descrie atitudinile sau sentimentele oamenilor – de exemplu, de a atribui oamenilor în general sau emiţătorului unei propoziţii, o atitudine sau un sentiment de aprobare sau dezaprobare a unui anumit act. Acesta se vrea înţeles ca o afirmaţie a unui fapt nemoral, psihologic despre vorbitor sau despre oameni în general – un fapt care ar putea fi descoperit prin observaţie sau introspecţie raportată. Astfel, teoria este una naturalistică. Dar faptul în discuţie (care stabileşte adevărul unei judecăţi morale, şi este astfel condiţia ei de adevăr), în loc să fie, ca în exemplul precedent, unul despre ceea ce s-ar întâmpla în societate dacă soţiile nu şi-ar asculta soţii, este un fapt subiectiv despre ceea ce dezaprobă oamenii. (James Rachels foloseşte termenul de subiectivism simplu pentru a se referi la această teorie ; vezi capitolul 38, „Subiectivismul”.)

Cuvintele „obiectiv” şi „subiectiv” au o utilizare clară aici ; deosebim două tipuri de fapte : fapte despre ceea ce se va întâmpla în societate dacă soţiile nu ascultă, şi fapte despre ceea ce cred oamenii. Primele sunt fapte obiective, celelalte subiective. Definirea cuvintelor morale în termeni de fapte subiective ar fi un tip de descriptivism naturalistic. Este util totuşi să remarcăm că nu există o distincţie importantă între acest fel de subiectivism şi intuiţionism ; deoarece intuiţiile şi convingerile morale sunt şi ele fapte obiective – fapte despre ceea ce cred oamenii ; de aceea multe dintre obiecţiile acceptate în mod obişnuit împotriva subiectivismului se aplică în mod egal şi intuiţionismului. Aceasta explică de ce intuiţionismul cade în relativism ; intuiţioniştii nu cer sprijinul unui fapt obiectiv, ci doar al propriilor gânduri şi al gândurilor altora, şi acestea variază de la o persoană şi societate la alta.

Folosite în afara acestui context, cuvintele „obiectiv” şi „subiectiv” pot crea confuzie (Hare, 1976). În special, dacă tipuri variate de nondescriptivism sunt considerate „subiectiviste”, acest lucru se întâmplă doar într-un sens total diferit. Acestea nu echivalează judecăţile morale cu afirmaţii ale faptului psihologic, deoarece nu le echivalează cu nici un fel de afirmaţie reală. E adevărat, sunt de acord cu subiectiviştii în respingerea atât a naturalismului obiectivistic, cât şi a pretenţiilor obiectiviste ale intuiţioniştilor ; dar numai atât au în comun. Subiectivismul, în sensul folosit aici, şi prescriptivismul (sau emotivismul) sunt de o parte şi de alta a principalei diviziuni a teoriilor etice în teorii descriptiviste şi nondescriptiviste (vezi mai sus). De aceea folosirea termenului „subiectivism” pentru ambele riscă mari confuzii.

Nondescriptivismul poate fi şi el subdivizat. Primele versiuni, în mare parte forme ale emotivismului, erau în mod esenţial iraţionaliste. După respingerea părerii potrivit căreia judecăţile morale sunt echivalente cu afirmaţii ale faptelor nemorale (naturalism) şi a părerii că acestea sunt afirmaţii sui-generis despre fapte morale perceptibile prin intuiţie sau apel la convingeri (intuiţionism), au concluzionat pripit că cineva nu poate medita asupra problemelor morale ; judecăţile morale sunt expresiile atitudinilor iraţionale sau cel puţin neraţionale de aprobare sau dezaprobare. Au ajuns la această concluzie deoarece au adăugat o premisă falsă, şi anume că singurele probleme asupra cărora se poate medita sunt cele faptice. O lectură a lucrării lui Kant, *Raţiunea practică* (1785, BA101 = 448) sau chiar a lui Aristotel cu al său *phronesis* sau „înţelepciune practică” (care, susţine el, este epitactică sau prescriptivă – *Etica Nicomahică*, 1143a 8) ar fi trebuit să-i vindece de această greşeală.

Originea prescriptivismului stă în conştientizarea faptului că această premisă *este* falsă. S-a admis la modul general că există ceva nesatisfăcător în ceea ce priveşte emotivismul. Cei ademeniţi de premisa falsă mai sus menţionată au reacţionat revenind la o formă a prescriptivismului. Prescriptiviştii, pe de altă parte, au reacţionat într-un mod mai pozitiv căutând un fel de neprescriptivism care nu ar fi supus la costul iraţionalităţii – un cost de care majoritatea filosofilor morali vor să scape. Ei pretind că l-au găsit arătând că există reguli de raţionament care guvernează atât actele de vorbire nondescriptive, cât şi cele descriptive.

Imperativele sunt, din nou, exemplul standard : dacă (aşa cum este în mod sigur cazul) poate exista inconsecvenţă logică între prescripţii contradictorii, pentru o persoană care doreşte totalitatea imperativelor, sau, în general, prescripţii, pentru ca persoana respectivă să accepte să fie consecventă cu sine, este necesară respectarea regulilor care guvernează consecvenţa. De aceea, semnificaţia acestor reguli trebuie să fie preocuparea principală a filosofului practic.

Unii emotivişti au devenit iraţionalişti, deoarece şi unii şi ceilalţi au asimilat judecăţile morale imperativelor şi au făcut o greşeală care este încă foarte obişnuită în privinţa imperativelor, şi anume aceea de a crede că acestea îşi extrag sensul din proprietăţile lor cauzale. Aceasta poate fi numită teoria „deplasării verbale” a sensului imperativelor. Aceasta implică imposibilitatea de a face distincţia între ceea ce Austin numeşte acte perlocuţionare (ceea ce face cineva *prin* vorbire) şi acte ilocuţionare (ceea ce face cineva *în timp* ce vorbeşte) (Austin, 1962). Deplasările verbale şi îndemnurile psihologice nu

sunt parte a sensului nici a imperativelor, nici a actelor de vorbire morale (Urmson, 1968, pp. 130 şi urm. ; Hare, 1971).

Dacă am considera că imperativele îşi datorează sensul proprietăţilor lor cauzale, am putea cu uşurinţă deveni iraţionalişti cu privire la imperative, şi astfel, cu privire la judecăţile morale, dacă acestea sunt prescriptive. Dar dacă această greşeală este evitată, teza potrivit căreia judecăţile morale sunt un tip de prescripţii (poate nu identice cu simplul imperativ şi, cu siguranţă, mai complexe în logica lor) e consecventă cu faptul că acestea sunt reguli de raţionament care guvernează gândirea morală.

Prescriptiviştii au căutat asemenea reguli. Ei pretind să le fi găsit atât într-o combinaţie a regulilor care guvernează imperativele comune, cât şi într-o altă serie de reguli care guvernează alte cuvinte modale deontice precum „se cuvine" sau „trebuie" în sensul lui moral, care se găsesc aproximativ în aceeaşi relaţie cu imperativele ca şi modul indicativ cu celelalte moduri (Hare, 1981, p. 23). Aceste cuvinte nu sunt specifice discursului moral, aşa că ar putea fi necesare reguli suplimentare pentru discursul moral în particular. Dar acest fapt rămâne deschis pentru moment (vezi Hare, 1981, pp. 52 şi urm.).

În orice caz, e necesară o deosebire pentru a face distincţia între regulile comune tuturor prescripţiilor care guvernează atât imperativele, cât şi afirmaţiile de tip „se cuvine", de regulile specifice afirmaţiilor de tip „se cuvine" ; altfel nu vom putea face o distincţie logică între două clase de acte de vorbire care sunt evident diferite ca sens, deci şi ca logică.

Cel mai discutat tip de prescriptivism, cunoscut ca *prescriptivismul universal*, găseşte această deosebire în ceea ce a fost numită *universalizabilitatea* propoziţiilor de tip „se cuvine" şi a altor propoziţii normative sau evaluative. Şi majoritatea descriptiviştilor recunosc această caracteristică a judecăţilor morale. Având doi indivizi *a* şi *b*, nu se poate afirma logic că, într-o anumită situaţie specificată în termeni universali, fără referire la indivizi, *a* se cuvine să acţioneze într-un anume fel, şi acesta specificat în termeni universali, dar că *b* nu se cuvine să acţioneze într-un mod similar specificat, într-o situaţie similar specificată. Aceasta pentru că în orice afirmaţie de tip „se cuvine" există implicit un principiu care spune că afirmaţia se aplică tuturor situaţiilor similare. Aceasta înseamnă că, dacă afirm : „Acest lucru se cuvine să fie făcut : dar ar putea exista o situaţie exact ca aceasta în ceea ce priveşte proprietăţile ei nemorale, dar în care persoana corespondentă, care este exact ca persoana care se cuvine să facă acest lucru în această situaţie, nu se cuvine să-l facă", mă contrazic (Hare, 1963, pp. 10 şi urm.). Ar fi şi mai clar dacă aş specifica motivele pentru care acest lucru se cuvine să fie făcut : „Pentru că era o promisiune şi nu existau îndatoriri contradictorii".

Sunt necesare aici trei avertizări pentru a evita confuziile obişnuite. În primul rând, „situaţia" trebuie înţeleasă ca incluzând în ea caracteristicile oamenilor, dorinţele şi motivaţiile lor. De aceea, dacă vorbitorul spune că *a* se cuvine să facă ceva pentru *c*, dar că *b* nu se cuvine să facă acelaşi lucru pentru *d*, pentru că dorinţele lui *c* şi *d* sunt diferite, acesta nu încalcă regula universalizabilităţii, deoarece dorinţele diferite fac situaţiile diferite. Bernard Shaw spunea : „Nu face altora ceea ce ai vrea să-ţi facă ei ţie. Gusturile lor ar putea fi diferite" (1903, p. 227) ; dar aceasta nu este o obiecţie la universalizabilitate. Dacă se cuvine să-l gâdil pe un copil pentru că îi place, asta nu înseamnă că se cuvine să-l gâdil şi pe altul, oricât de asemănător, dacă acestuia nu-i place.

În al doilea rând, universalitatea nu trebuie confundată cu generalitatea (Hare, 1972, pp. 1 şi urm.). Principiul implicat într-o afirmaţie de tip „se cuvine" poate fi unul extrem de specific, complex şi detaliat, poate prea complex pentru a fi formulat în cuvinte. Nu trebuie să fie foarte general şi simplu. Plângeri împotriva universalizabilităţii, care ne fac sclavii unor reguli generale foarte simple, îşi ratează ţinta din acest motiv. Pentru a folosi un exemplu care i-a creat probleme lui Kant, principiile mele morale nu trebuie să fie atât de generale precum : „Nu minţi *niciodată*" ; ele pot fi mai specifice, precum : „Nu minţi niciodată, decât atunci când este necesar pentru a salva o viaţă nevinovată, atunci când… atunci când…" (Kant, 1797). La o persoană formată în mod moral, excepţiile pot deveni prea complicate pentru a fi formulate în cuvinte. Dar vezi mai jos valoarea principiilor generale (adică nu prea specifice), în situaţia noastră umană.

În al treilea rând, pot exista relaţii universale, precum şi calităţi (afirmaţii multiple sau simple). Astfel este relaţia : „mama lui…" De aceea, afirmaţia potrivit căreia fiecare persoană trebuie să arate ca mama sa la bătrâneţe este universală ; şi afirmaţia că *a* trebuie să arate ca mama sa (dar nu are obligaţia de a arăta ca mamele altor persoane) este universalizabilă. Acelaşi lucru poate fi spus despre afirmaţia că se cuvine să-mi ţin promisiunile, dar nu şi pe ale altora. De aceea nu este o obiecţie la teza universalizabilităţii că pot exista obligaţii pe care cineva le are doar faţă de o persoană, cu condiţia ca acea persoană să poată fi specificată în termeni universali calitativi sau relaţionali. Mai mult, nu este o obiecţie că cineva poate avea relaţia în discuţie numai cu o persoană. „Mama lui…" este un exemplu.

Acest punct poate fi legat de cel precedent citând un exemplu celebru, deşi folosit des în mod greşit, dat de Jean-Paul Sartre (1946, p. 40). În timpul ocupaţiei naziste în Franţa, un student a venit să-i ceară sfatul lui Sartre. Dilema studentului era dacă să se alăture Forţelor Franceze Libere pentru a lupta împotriva răului nazismului sau să rămână cu mama lui văduvă, care depindea de el. Sartre foloseşte acest caz pentru a sugera că principiile universale sunt inutile în asemenea situaţii, deoarece fiecare caz este unic. Sartre însuşi pare să confunde universalitatea cu obiectivitatea, deşi sunt evident concepte diferite.

Dar, în afară de acest lucru, studentul lui nu a trebuit să găsească pentru sine orice principiu simplu şi general. Poate că a fost singura persoană care s-a aflat vreodată în acea situaţie complexă. Dar ar trebui să fi fost capabil să-şi construiască pentru sine un principiu (unul extrem de specific) pe care să-l accepte *doar* în situaţii ca a lui. Poate alte asemenea situaţii nu s-ar ivi niciodată. Dar cineva poate să *conceapă* situaţii ipotetice oricât de asemănătoare cu aceasta doreşte ; şi ar fi obligat, pentru a nu se contrazice, să admită că, *dacă* acestea ar avea loc, ar trebui să facă acelaşi lucru. Faptul că judecăţile noastre morale trebuie să se extindă la situaţii identice, atât ipotetice, cât şi actuale, este un instrument important în argumentarea morală (Hare, 1981, pp. 112 şi urm.). Dar nimic din toate acestea nu implică faptul că studentul lui Sartre ar fi îndreptăţit să intre în contradicţie cu altcineva în aceeaşi situaţie care ar acţiona diferit ; ar putea să considere impertinenţă că nu-şi păstrează gândurile pentru sine.

Prescriptiviştii universali susţin atunci că judecăţile de tip „se cuvine" sunt prescriptive ca imperativele simple, dar diferă de acestea fiind universalizabile. Sarcina de a explica

ce este prescriptivitatea (trăsătura pe care afirmaţiile de tip „se cuvine” o împărtăşesc cu imperativele) poate fi încercată aici numai la modul cel mai schematic. Un act de vorbire este prescriptiv dacă, pentru a fi de acord cu el, este obligatorie, pentru a nu fi acuzaţi de nesinceritate, realizarea acţiunii specificate în actul vorbirii sau, dacă solicită pe altcineva pentru a o realiza, să fie dispus să o facă.

Astfel prescriptivismul intră în clasa teoriilor etice cunoscute ca „internaliste” : acelea care susţin că a accepta o judecată morală înseamnă *eo ipso* să fii motivat într-un anumit fel. Acest lucru nu trebuie confundat cu opinia potrivit căreia, pentru ca o judecată morală să fie adevărată, cineva trebuie să fie motivat într-un anumit fel ; aceasta ar fi o formă de subiectivism în sensul folosit mai sus. Teoriile internaliste sunt în contrast cu teoriile externaliste care susţin că cineva poate accepta o judecată morală independent de motivaţiile sale. Aşadar, de exemplu, conform externaliştilor, cineva poate afirma fără contradicţie sau chiar inconsecvenţă practică : „Ar trebui, dar nu am nici o înclinaţie”. Prin „inconsecvenţă practică” se înţelege greşeala logică pe care o găsim în afirmaţia : „El era deja aici, dar eu nu cred”.

Internaliştii şi prescriptiviştii au fost combătuţi, argumentându-se că fac imposibilă, din punct de vedere al consecvenţei, afirmaţia : „Se cuvine să faci asta, dar nu o face”, sau să crezi că cineva se cuvine să facă ceva, dar să nu fie deloc dispus să o facă. Reversul acestei monede este, aşa cum arată conjuncţia „dar”, că toţi simţim că există *ceva* greşit cu persoanele care fac astfel de afirmaţii, chiar ceva conceptual, nu doar moral, ceva ce nu ar exista, dacă externalismul şi prescriptivismul ar fi corecte. Dacă cineva s-ar chinui să afle ce s-ar cuveni să facă, chinul ar lua sfârşit dacă ar ajunge să considere răspunsul la întrebarea sa total irelevant pentru motivaţiile sale sau pentru ceea ce a făcut de fapt. Această problemă, uneori numită problema acraziei sau slăbiciunea voinţei, se află în afara scopului acestui articol.

Ne aflăm acum în situaţia de a relua întrebarea dacă judecăţile morale pot fi numite adevărate sau false. Imperativele evident nu pot. Putem rezolva problema cel mai simplu dacă revenim la noţiunea de sens descriptiv explicată mai devreme. Judecăţile morale îl au datorită universalizabilităţii lor. Să creezi una înseamnă, după cum am văzut, să invoci implicit un principiu, oricât de specific. În orice societate relativ stabilă, principiile pe care oamenii le acceptă şi le invocă în judecăţile lor morale sunt destul de uniforme şi constante. În consecinţă, când o persoană spune că cineva a făcut ceea ce se cuvenea într-o anumită circumstanţă, oricine cunoaşte circumstanţele şi împărtăşeşte aceste principii morale general acceptate va presupune că, dacă acea persoană a făcut ceea ce se cuvenea, ceea ce a făcut este în concordanţă cu ei ; deci va crede că ştie ceea ce vorbitorul a spus că a făcut. Dacă atunci se dovedeşte că persoana nu a făcut acel lucru, va susţine că vorbitorul nu spunea adevărul. Şi, astfel, era în acea societate în conformitatea sensului descriptiv acceptat general (cu alte cuvinte, condiţiile de adevăr) al expresiei „se cuvine”.

Acest lucru nu este lipsit de consecvenţă în ceea ce priveşte prescriptivismul – de aceea, caracterizarea prescriptivismului în termeni de „adevărat sau fals” este atât de înşelătoare. Căci şi prescriptiviştii pot acorda un rol limitat condiţiilor de adevăr în determinarea sensurilor cuvintelor morale, într-o societate dată. Dacă, aşa cum cred

descriptiviştii, sensurile descriptive ale judecăţilor morale, determinate ca atare, ar fi întregul lor înţeles, atunci relativismul ar fi consecinţa. Deoarece putem şti sensul descriptiv al lui „se cuvine" într-o socieatate dată ; dar aceasta nu înseamnă că va avea acelaşi înţeles şi în altă societate. Un turist din Arabia Saudită, auzind un australian spunând că soţia lui Tom a făcut ce se cuvenea, ar putea presupune că soţia i s-a supus. Dar afirmaţia australianului ar fi putut însemna că ea nu i s-a supus soţului, deoarece supunerea femeilor nu este unul dintre principiile acceptate în Australia ; australienii au alt principiu, că fiecare se cuvine să rămână ferm pe poziţie.

Aşadar, deşi este perfect raţional ca locuitorii Arabiei Saudite, când vorbesc între ei, să atribuie valoare de adevăr sau falsitate judecăţilor morale ale altora, pe baza sensurilor descriptive ale cuvintelor morale pe care toţi le acceptă, această atribuire nu mai este valabilă în momentul în care vorbesc cu australieni. Nu ar fi valabilă nici dacă ar vorbi în Arabia Saudită cu un misionar australian feminist. Dificultatea ar putea fi împăcată spunând că ambii înţeleg prin „se cuvine" ceva destul de vag, de exemplu, că a face un anumit lucru ar face oamenii fericiţi. Dar dacă încearcă să stabilească condiţiile de adevăr sau sensul descriptiv al lui „acest/această", din nou nu vor fi de acord, şi comunicarea nu ar fi posibilă ; căci putem presupune că este o mare diferenţă între ceea ce este considerată a fi fericire casnică în Australia şi în Arabia Saudită. Singurul mod în care un descriptivist poate ieşi din această dificultate este fie de a spune (dacă este naturalist) că „se cuvine" şi „fericit" au înţelesuri diferite în cele două regiuni şi, prin urmare, şi condiţii de adevăr diferite, fie (dacă este intuiţionist) că, deoarece convingerile oamenilor din cele două ţări diferă, există *eo ipso* şi o diferenţă în modul în care soţiile se cuvine să se comporte ; şi aceste două moduri de evitare duc la relativism (MacIntyre, 1985 ; Hare, 1986).

Faptul că judecăţile morale au un înţeles descriptiv, şi de aceea se poate spune sau doar explica în cadru limitat că deţin condiţii de adevăr şi sunt adevărate sau false, poate fi folosit pentru a pune în lumină mult disputata întrebare dacă „se cuvine" derivă din „este" (judecăţi morale din fapte nemorale). Date fiind aceste trăsături ale judecăţilor morale, e uşor de înţeles de ce oamenii ar fi crezut că acestea derivă din judecăţi descriptive nemorale, fie în mod deductiv cu ajutorul unei definiţii naturaliste, fie apelând la un principiu moral *a priori* sintetic adoptat prin intuiţie. Căci, cum ar putea spune cineva din Arabia Saudită, este evident că dacă o soţie nu îşi ascultă soţul (fapt) face ceea ce nu se cuvine (judecată morală). Fie că acest lucru este adevărat în virtutea sensurilor cuvintelor, considerându-se că nesupunerea soţiilor dezmembrează societatea (naturalism), fie că este oricum evident pentru cei care au primit o bună educaţie morală (intuiţionism).

Această evidenţă este consolidată dacă, cum va fi cazul în societăţile stabile, educaţia morală a insuflat nu doar o anumită utilizare a limbii, nici doar un comportament în concordanţă cu comportamentele sociale actuale, dar convingeri şi sentimente profunde potrivit cărora asemenea comportament este cerut – că îndepărtarea de acesta este împotriva conştiinţei. E uşor de observat cum oamenii devin naturalişti sau intuiţionişti şi, în ambele cazuri, cred că nişte premise faptice nemorale fac nişte concluzii de tip „se cuvine" inevitabile. Prescriptiviştii trebuie să nege acest lucru, deoarece susţin că

judecăţile morale obligă vorbitorul la motivaţii şi acţiuni, dar faptele nemorale prin ele însele nu fac acest lucru. De aceea, judecata morală introduce un element suplimentar în gândire (elementul prescriptiv sau motivaţional), care nu există în simpla descriere a faptelor. Însă prescriptivistul, dacă ar fi să câştige, va trebui să ofere o explicaţie, nu doar motivând de ce oamenii ar trebui să *creadă* că judecăţile morale sunt inevitabile considerând faptele, ci cum (prin ce proces raţional) se poate ajunge la o judecată morală prescriptivă pe baza faptelor date. Este acest lucru posibil pentru prescriptiviştii care cred că judecăţile morale sunt prescripţii, şi astfel, mai mult decât faptice ? Nu va părea posibil pentru cei care cred că numai faptele pot fi descoperite prin raţiune ; dar aceasta este o greşeală, după cum am văzut.

Kant, care a înţeles că este o greşeală, oferă câteva sfaturi despre cum trebuie procedat. El afirmă : „Acţionează numai pe baza acelei maxime prin care poţi în acelaşi timp să-ţi doreşti ca aceasta să devină lege universală”, aplicabilă, indiferent ce rol ocupi tu însuţi în situaţiile care rezultă (1785, BA82 = 421). Dacă judecăţile morale au ca trăsături prescriptivitatea şi universalizabilitatea pe care prescriptiviştii spun că le au, această metodă ne este impusă de logica conceptelor morale. Ce maxime putem adopta sau ce judecăţi morale putem accepta, va depinde de ceea ce suntem pregătiţi să prescriem pentru toate situaţiile asemănătoare (dacă, de exemplu, am fi soţul infidel sau soţia lui părăsită).

„Să ne imaginăm în situaţiile altora” este o operaţie dificilă care prezintă atât probleme filosofice, cât şi practice. Cele practice sunt doar dovada că gândirea morală este dificilă : oamenii nu o pot face deloc bine. Vom discuta despre remediul pentru această incapacitate în cele ce urmează. Dificultăţile filosofice sunt un subiect prea larg pentu acest articol scurt. Ele privesc problema comparaţiei forţelor preferinţelor persoanelor diferite unele cu altele şi cu propriile noastre preferinţe ; problema „altor minţi” căreia filosofii i-au acordat atât de multă atenţie ; problema dacă are sens să mă imaginez *pe mine* ca fiind *altcineva* (aş fi tot *eu* ?), şi despre ce anume sunt constrâns să spun în legătură cu situaţia acelei persoane, când fac acest lucru (Hare, 1981, capitolul 7 şi referinţe).

O posibilă mişcare pentru cineva care caută constrângeri necesare ale gândirii morale este de a spune că, dacă nu tratez persoana în a cărei poziţie mă imaginez, în termeni egali cu mine însumi, arătându-i o preocupare egală, nu îmi imaginez într-adevăr acea persoană ca fiind *eu*. Aceasta determină tratarea preferinţelor acelei persoane în egală măsură cu propriile mele preferinţe actuale, şi astfel, formarea unor preferinţe pentru situaţia ipotetică în care eu sunt acea persoană, egale ca forţă cu acelea pe care ea le are în prezent.

Acest lucru este implicat în urmarea Regulii de Aur, să facem altora ceea ce vrem ca alţii să ne facă şi să ne iubim aproapele ca pe noi înşine. Este, de asemenea, implicit în maxima lui Bentham : „Fiecare să se socotească unul, şi nimeni mai mult de unul” (citat în Mill, 1861, capitolul 5). Metoda kantiană pe care o conturăm este în concordanţă cu o formă de utilitarism (deşi, trebuie să adăugăm, nu exact în forma lui Bantham, deoarece aceea este în termeni de plăcere, pe când teoria lui Kant este în termeni de voinţă).

Este greşit să crezi, aşa cum fac mulţi, că utilitarismul şi kantianismul trebuie să fie în dezacord. Să tratezi o persoană „nu doar ca un simplu mijloc, ci întotdeauna şi ca pe un scop în sine” necesită, aşa cum afirmă însuşi Kant pe următoarea pagină, ca „finalităţile

unui subiect, care este o finalitate în sine, trebuie să fie, pe cât posibil, şi finalităţile *mele*, dacă această concepţie are un efect complet asupra mea" (1785, BA69 = 430 nota de susbol). O finalitate este ceea ce se doreşte în sine ; deci, după Kant, trebuie să respectăm în mod egal dorinţele de finalitate ale tuturor, inclusiv pe ale noastre ; şi este ceea ce şi utilitarismul ne obligă să facem. Aceasta implică, la modul inofensiv, să tratăm finalităţile mai multor persoane ca şi cum ar fi finalităţile unei persoane (eu însumi). Dar aceasta nu înseamnă eşecul de „a lua în serios deosebirea dintre persoane" (Rawls, 1971, pp. 27, 187) – deosebire de care şi Kant şi utilitariştii sunt conştienţi.

Kant, deşi poate nu şi-a dat seama, se loveşte aici de aceeaşi dificultate care a fost adesea afirmată împotriva utilitarismului, aceea că ajungem la concluzii morale care par contraintuitive (de exemplu, că pedepsirea nevinovaţilor ar fi corectă, prezumţii care în practică ar fi rareori satisfăcute). Pentru că aceasta, în aşa rare ocazii, ar putea fi ceea ce ar face cineva care şi-a însuşit finalităţile altor persoane, încercând astfel să le promoveze la maxim. Pedepsirea unui nevinovat ar putea preveni un dezastru major al finalităţilor aproape oricui. Soluţia este cea sugerată de către mulţi utilitarişti, care implică o divizare a gândirii morale în două nivele – idee care ne aminteşte de distincţia făcută de Platon (*Meno*, 98b) şi Aristotel (*Etica Nicomahică*, mai ales cartea a VI-a) între opinia corectă sau dorinţă şi înţelegerea practică sau înţelepciune (*phronēsis*). Gândirea „critică" şi „intuitivă" sunt nume potrivite pentru aceste două nivele. Dacă am fi gânditori morali perfecţi, am putea folosi întotdeauna metoda kantian-utilitară, şi anume gândirea critică. Dar dacă oamenii ar face acest lucru, ar fi conduşi pe un drum greşit : nu ar avea suficient timp şi informaţie şi ar fi la mila dezamăgirii de sine ; şi, în consecinţă, şi-ar spune adesea că soluţia care s-a potrivit propriilor interese a fost cea cerută de metodă.

De aceea oamenii ar fi bine să fie sfătuiţi să se instruiască să aibă bunele dispoziţii sau virtuţile care îi conduc, în linii mari, să facă ceea ce un gânditor moral critic şi nepărtinitor i-ar obliga să facă – la nevoie fără prea multă gândire, dacă aceasta este inoportună. Cu alte cuvinte, ar trebui să-şi cultive aceleaşi intuiţii la care apelează intuiţioniştii, împreună cu înclinaţii puternice de a le urma şi cu alte sentimente morale de dorit (de exemplu, iubirea) pe care le vor consolida. Numai când aceste dispoziţii generale intră în conflict (aşa cum sunt uneori) vom fi conduşi să gândim critic, şi chiar şi atunci ne vom îndoi de propriile puteri.

Totuşi, când este vorba să decidem *ce* intuiţii şi dispoziţii să cultivăm, nu ne putem baza pe intuiţii în sine, în acelaşi mod cum procedează intuiţioniştii. Când avem timpul necesar şi suntem lipsiţi de prejudecăţi, ar trebui să ne gândim critic care sunt cele corecte sau cele mai bune, judecând după măsura în care cultivarea lor îndeplineşte scopurile oamenilor în general. De-a lungul timpului înţelepţii au făcut acest lucru ; deci există supoziţia că e bine să ai convingerile morale împărtăşite de gânditori. Dar este doar o supoziţie : unele dintre ele pot să nu fie cele corecte. De exemplu, este corect să gândeşti că este legitim din punct de vedere moral să mănânci animale umane ? Dacă ne îndoim că predecesorii noştri au dreptate, suntem constrânşi noi înşine să gândim critic ; dar chiar şi atunci va fi la fel de bine să fii umil şi nu prea încrezător în sine. „Înţelepciunea vârstei" are o anumită autoritate doar pentru că este rezultatul gândirii foarte multor oameni în diverse situaţii.

Descriptiviştii se consolează cu această „înţelepciune a vârstei" ; ei pretind că *ştiu* că opiniile ei sunt corecte. Şi, într-adevăr, într-un sens ştiu cu adevărat ; au învăţat şi nu au uitat că anumite fapte sunt corecte şi altele greşite. Dar înainte de a se consola prea mult, ar trebui să poarte o discuţie cu un african care ştie că este greşit ca negrii să pretindă egalitate cu albii sau cu un musulman fundamentalist care ştie că este corect să-şi lapideze soţiile adultere.

Referinţe

Aristotel : *Etica Nicomahică*.

Austin, J.L. : *Philosophical Papers* (Oxford : Oxford University Press, 1961).

Austin, J.L. : *How to Do Things with Words* (Oxford : Oxford University Press, 1962).

Hare, R.M. : *Freedom and Reason* (Oxford : Oxford University Press, 1963).

Hare, R.M. : „Wanting : some pitfalls", în *Agent, Action and Reason*, R. Binkley (coord.) (Toronto : Toronto University Press şi Oxford : Basil Blackwell, 1971). Republicat în *Practical Inferences* (Londra : Macmillan, 1971).

Hare, R.M. : „Principles", în *Proceedings of Aristotelian Society*, 73 (1972/3). Republicat în *Essays in Ethical Theory* (Oxford : Oxford University Press, 1989).

Hare, R.M. : „Some confusions about subjectivity", în *Freedom and Morality*, J. Bricke (coord.) (Lawrence : University of Kansas, 1976). Republicat în *Essays in Ethical Theory* (Oxford : Oxford University Press, 1989).

Hare, R.M. : *Moral Thinking* (Oxford : Oxford University Press, 1981).

Hare, R.M. : „How to decide moral questions rationally", în italiană, *Etica e diritto : le vie della giustificazione razionale*, E. Lecaldano (coord.) (Laterza, Rome, 1985). Versiunea engleză în *Critica* 18 (1987), republicat în *Essays in Ethical Theory* (Oxford : Oxford University Press, 1989). (1985a).

Hare, R.M. : „Ontology in ethics", în *Morality and Objectivity : Essays in Memory of John Mackie*, T. Honderich (coord.) (Routledge, Londra, 1985). Republicat în *Essays in Ethical Theory* (Oxford : Oxford University Press, 1989). (1985b).

Hare, R.M. : „A *reductio ad absurdum* of descriptivism", în *Philosophy in Britain Today*, S. Shanker (coord.) (Londra : Croom Helm, 1986). Republicat în *Essays in Ethical Theory* (Oxford : Oxford University Press, 1989).

Hare, R.M. : *Essays in Ethical Theory* (Oxford : Oxford University Press, 1989).

Hare, R.M. : „Weakness of will", în *Encyclopedia of Ethics*, L. Becker (coord.) (New York : Garland, în curs de apariţie).

Kant, I. : *Grundlegung zür Metaphysik der Sitten* (1785). Referinţele la formă BA88 = 441 sunt la paginile ediţiilor anterioare şi la ediţia format mare a Prussian Academy, aşa cum apar pe marginea traducerii lui H.J. Paton cu titlul *The Moral Law* (Londra : Hutchinson, 1948).

Hare, R.M. : „On a supposed right to tell lies from benevolent motives", în *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*, T.K. Abbott (trad.), ediţia a VI-a (Londra : Longmans, 1927), p. 361.

MacIntyre, A. : „Relativism, power and philosophy", în *Proceedings of American Philosophical Association*, 59 (1985).

Mill, J.S. : *Utilitarianism* (1863) ; H.B. Acton (coord.) (Londra : Dent, 1972).

Mill, J.S. : *A System of Logic* (1843) ; ediţia a V-a (Londra : Parker, 1862), ultimul capitol al ultimului volum.

Platon : *Meno*.
Rawls, J. : *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1971).
Sartre, J.-P. : *L'Existentialism est un humanisme* (Paris : Nagel, 1946) ; *Existentialism and Humanism*, P. Mairet (trad.) (Londra : Methuen, 1948).
Shaw, Bernard : *Maxims for Revolutionists*, anexă la *Man and Superman* (Londra : Constable, 1903).
Urmson, J.O. : *The Emotive Theory of Ethics* (Londra : Hutchinson, 1968).

Bibliografie suplimentară

Seanor, D. şi Fotion, N. : *Hare and Critics* (Oxford : Oxford University Press, 1988).

— 41 —

Morala şi dezvoltarea psihologică

Laurence Thomas

i. Introducere

Există etape universale de dezvoltare psihologică ? Există etape universale de dezvoltare morală ? Prima întrebare se referă la o dezvoltare psihologică adecvată identică pentru toate persoanele ; la credinţe (altele decât cele privind propria persoană), atitudini, emoţii, moduri de interacţiune, orientare motivaţională, deprinderi cognitive, şi aşa mai departe care ar trebui să fie caracteristice tuturor persoanelor în diverse etape ale vieţii. Un răspuns afirmativ arată că dezvoltarea psihologică a tuturor persoanelor poate fi evaluată din aceeaşi poziţie avantajoasă. A doua întrebare se referă la o dezvoltare morală adecvată identică pentru toate persoanele ; la credinţe morale, valori, judecăţi şi comportament care ar trebui să fie caracteristice tuturor persoanelor în diferite etape ale vieţii. Un răspuns afirmativ înseamnă că dezvoltarea morală a tuturor persoanelor poate fi evaluată din aceeaşi poziţie avantajoasă. Mulţi ar vrea să creadă că aceste două întrebări admit un răspuns afirmativ.

Mai există însă şi o a treia întrebare în joc : dacă răspunsul la primele două este afirmativ, atunci aceste forme universale de dezvoltare sunt legate într-un mod fundamental ? Un răspuns afirmativ la această întrebare ar fi foarte semnificativ, într-adevăr. Pare suficient de clar că dezvoltarea morală presupune o proporţie considerabilă de dezvoltare psihologică. La urma urmei, nu putem presupune că un copil de un an se poate angaja în raţionamente morale abstracte : de exemplu, să priceapă imperativul categoric al lui Kant sau să înţeleagă edictul utilitarist al celui mai mare bine pentru cel mai mare număr de oameni. Dar acest lucru arată doar că dezvoltarea morală este imposibilă fără dezvoltare psihologică – nu că, având dezvoltare morală, avem neapărat şi dezvoltare psihologică. Aşadar, cea mai interesantă întrebare este : Dezvoltarea morală şi cea psihologică sunt legate în aşa fel încât dezvoltarea morală să meargă mână în mână cu dezvoltarea psihologică – sau cel puţin cu anumite aspecte ale dezvoltării psihologice ?

Lawrence Kohlberg se remarcă printre cei care au oferit un răspuns afirmativ şi sistematic la aceste întrebări. El consideră că există etape definitive de dezvoltare morală şi, mai mult decât atât, că există o anumită congruenţă între aceasta şi dezvoltarea psihologică. Mai precis, el consideră că, în ceea ce priveşte deprinderile cognitive,

dezvoltarea morală vine ca rezultat al dezvoltării psihologice. Deprinderile cognitive se referă, printre altele, la deprinderile de raţionament caracteristice gândirii logice şi abstracte, la capacitatea de imaginaţie, şi la abilitatea de a se lansa în categorii conceptuale semnificative – animalele şi nisipul intră în categorii morale diferite ; rănirea pur şi simplu a unei persoane, lucru care poate fi făcut din greşeală şi fără neglijenţă, diferă de rănirea intenţionată a unei persoane. Aşadar, ultima poate fi înţeleasă ca incluzând abilitatea de a percepe modurile în care acţiunile (şi evenimentele, în general) pot diferi una de alta.

Chiar dacă sunt complet de acord cu multe aspecte ale teoriei lui Kohlberg, cred că există totuşi dificultăţi de nedepăşit în privinţa ei. Una dintre acestea, privind prejudecăţile de gen, a fost ridicată de Carol Gilligan (1982). Nu voi discuta această problemă, deoarece problema separării „eticii feminine” este dezbătută de Jean Grimshaw în acest volum (capitolul 43, „Ideea unei etici feministe”). Analize şi alte probleme legate de acest subiect în secţiunea finală : „Ce este dezvoltarea morală ? ”.

ii. Prezentarea dezvoltării morale după Kohlberg

Kohlberg îşi menţine ideea că există trei niveluri de dezvoltare morală, fiecare având două etape. Deci, şase etape în total ; şi se susţine că aceste etape se succed invariabil, adică fiecare individ trece de la una la cealaltă, fără să sară nici una dintre ele. Pretenţia nu este ca toată lumea să avanseze la nivelul cel mai înalt – Etapa 6. O persoană poate rămâne la Etapa 4 sau 5. Ideea este mai degrabă că cineva, pentru a atinge Etapa 6, trebuie să treacă prin fiecare dintre etapele precedente în mod succesiv. Iată în cele ce urmează o scurtă prezentare a fiecărei etape, grupate conform nivelurilor.

Nivelul A. Nivelul preconvenţional

Etapa 1 Etapa pedepsei şi ascultării. Individul ascultă pentru a evita pedeapsa ; în consecinţă, unicul motiv de a face ceea ce este bine este de a evita pedeapsa. Preocupările şi interesele altora sunt irelevante pentru individ, mai puţin în măsura în care se referă la bunăstarea personală.

Etapa 2 Etapa schimbului şi scopului instrumental individual. Obiectivul individului este de a face tot ceea ce poate pentru a promova propriile interese şi, în acelaşi timp, a recunoaşte că şi alţii au interese. Este considerat normal ca fiecare persoană să-şi urmeze propriile interese. Singurul motiv de a face ceea ce este bine este de a-şi promova propriile interese. Conflictele urmează să fie rezolvate prin schimbul instrumental de servicii.

Nivelul B. Nivelul convenţional

Etapa 3 Etapa aşteptărilor interpersonale reciproce, a relaţiilor şi a conformităţii. Aşteptările altora devin importante pentru individ. Preocupările anturajului pot prima asupra propriilor interese. Individul e capabil să se pună în

situaţia altcuiva. A face ceea ce este bine înseamnă a satisface aşteptările apropiaţilor. Individul face ceea ce este bine pentru a avea aprobarea lor.

Etapa 4 Etapa sistemului social şi a păstrării conştiinţei. Individul este loial instituţiilor societăţii. A face ceea ce este bine înseamnă a îndeplini obligaţiile şi îndatoririle instituţionale. Individul face ceea ce este bine cu scopul de a-şi păstra instituţiile.

Nivelul C. Nivelul postconvenţional şi principial

Etapa 5 Etapa drepturilor cu întâietate şi a contractului social. O persoană recunoaşte că există o perspectivă raţională conform căreia există valori şi drepturi – precum viaţa şi libertatea – care nu îşi datorează importanţa instituţiilor sociale, şi care trebuie susţinute în orice societate. Altfel, cineva este preocupat ca legile şi îndatoririle faţă de societate să se bazeze pe idealul celui mai mare bine pentru cel mai mare număr de oameni. Atât timp cât viaţa şi libertatea sunt protejate, a face ceea ce este bine înseamnă a onora valorile unei societăţi *deoarece* sunt acceptate la scară largă şi sunt respectate imparţial. Individul face ceea ce este bine deoarece, în calitatea sa de creatură raţională, este obligat să rămână fidel preceptelor, care cuprind viaţa şi libertatea, la care el a consimţit.

Etapa 6 Etapa principiilor etice universale. Există principii etice universale pe care oricine ar trebui să le urmeze, şi care au prioritate asupra tuturor obligaţiilor legale şi instituţionale. A face ceea ce este bine înseamnă a acţiona în acord cu aceste principii. Individul face ceea ce este bine deoarece, în calitatea sa de creatură raţională, înţelege validitatea acestor principii şi este angajat să le urmeze.

Chiar la baza opiniei lui Kohlberg se află următoarea teză extrem de stimulativă : ne începem viaţa dintr-un punct de vedere egocentric şi, prin dezvoltare cognitivă, atât datorită efortului nostru de a rezolva conflicte din ce în ce mai complexe, cât şi a capacităţii noastre de împărtăşire, ajungem să avem o perspectivă morală din ce în ce mai altruistă şi mai orientată spre alţii, perspectivă a cărei deplină expresie este atinsă în Etapa 6.

Kohlberg susţine că fiecare etapă superioară reprezintă o formă de dezvoltare cognitivă care constituie de fapt şi o formă de dezvoltare morală. El scrie :

> Prezint o teorie psihologică explicând… *de ce* mişcarea este întotdeauna ascendentă şi are loc într-o succesiune invariabilă. Teoria mea psihologică privind motivul pentru care dezvoltarea morală este orientată în sus şi este succesivă este, în mare, aceeaşi cu justificarea mea *filosofică* pentru ideea că o etapă superioară este mai adecvată sau mai morală decât una inferioară. (1981, p. 131)

> Astfel, am pledat pentru un paralelism între o teorie a dezvoltării psihologice şi o teorie morală formalistă pe baza faptului potrivit căruia criteriile de diferenţiere a dezvoltării *psihologice formale* şi integrarea echilibrului structural se aplică în criteriile *morale formale* ale prescriptivismului şi universalităţii. (1981, p. 180)

Se spune că dezvoltarea cognitivă şi cea morală merg mână în mână deoarece 1) conflictele sunt o parte care nu poate fi eliminată din ţesătura interacţiunilor sociale ; 2) recursul la morală este în ultimă instanţă singura metodă satisfăcătoare de a rezolva conflictele şi 3) din moment ce conflictele vor deveni inevitabil tot mai dificile, e necesară deplasarea la o etapă superioară şi, astfel, la o formă mai adecvată de gândire morală pentru a le rezolva în mod potrivit. Gândirea morală la fiecare nivel superior este considerată atât mai adecvată moral, cât şi mai complicată din punct de vedere cognitiv, implicând noi forme de gândire în dezacord cu simpla extindere a formelor existente la noi circumstanţe (Kohlberg, 1981, pp. 137, 147). Un adult ale cărui deprinderi cognitive ar fi echivalente cu cele ale unui copil de cinci ani nu ar putea niciodată avansa, în termeni de dezvoltare morală, la Etapa 4 sau mai sus, deoarece individul nu ar fi capabil de gândirea abstractă pe care aceste etape o presupun. Şi nici nu ar putea să sesizeze insuficienţa gândirii morale caracteristice etapelor inferioare.

Kohlberg susţine că etapa morală a persoanelor poate fi determinată prin răspunsurile lor la diverse scenarii morale prezentate acestora, precum dilema Heinz. Această dilemă se iveşte din cazul imaginar al unei femei care moare din cauza unui cancer. Există un medicament care ar putea-o salva, dar farmacistul pretinde 2.000 de dolari pentru o doză foarte mică, ceea ce înseamnă de zece ori valoarea fabricării medicamentului. Nefiind în stare să facă rost decât de 1.000 de dolari, şi dovedindu-se neconvingător în rugăminţile lui pe lângă farmacist, Heinz, disperat, dă o spargere în magazin şi fură medicamentul pentru soţia lui (Kohlberg, 1981, p. 12). Conform lui Kohlberg, Heinz face ceea ce este bine, deoarece viaţa este mai valoroasă decât proprietatea ; mai mult decât atât, Kohlberg pretinde că numai judecata morală din Etapa 6 poate rezolva în mod potrivit această dilemă. Urmează o scurtă afirmaţie cu privire la motivul pentru care, în viziunea lui Kohlberg, nici una dintre primele etape nu se poate ocupa în mod adecvat de dilema lui Heinz, aceasta susţinând concluzia că soţul ar trebui să pună viaţa soţiei lui mai presus de siguranţa proprietăţii farmacistului.

Raţionamentul moral din Etapa 5 nu poate să facă acest lucru în mod corespunzător, deşi recunoaşte că există valori independente de societate, deoarece indivizii aflaţi în Etapa 5 consideră că morala este bazată mai ales pe înţelegerea raţională în efortul de a asigura cel mai mare bine pentru cel mai mare număr de oameni, viaţa şi libertatea fiind *ambele* bunuri nenegociabile. Astfel, această etapă nu are resursele de a rezolva conflictele care se ivesc din revendicările dintre viaţă şi libertate. Raţionamentul moral al Etapei 4 nu are mai mult succes, deoarece, conform Etapei 4, binele şi răul sunt ceea ce legea spune că sunt ; iar legea poate să recunoască sau nu importanţa oricărei vieţi. Raţionamentul moral din primele trei etape nu poate susţine nici măcar ideea că viaţa trebuie respectată. Persoanele din Etapa 3 definesc binele şi răul în termenii aşteptărilor celorlalţi ; cei din Etapa 2 consideră că a face binele este mai puţin important decât promovarea propriilor interese ; şi cei din Etapa 1 sunt preocupaţi numai de evitarea pedepsei.

Trăsătura dominantă a persoanelor din Etapa 6 este capacitatea lor cognitivă pentru ceea ce Kohlberg numeşte reversibilitate :

> ...o judecată morală trebuie să fie reversibilă... trebuie să fim capabili să trăim cu judecăţile sau deciziile noastre când schimbăm locul cu alţii în situaţia supusă judecăţii (1981, p. 197).

> …toate persoanele din Etapa 6 sunt de acord, *deoarece* judecăţile lor sunt în întregime reversibile : au luat în considerare punctul de vedere al fiecăruia în alegerea făcută, în măsura în care este posibil acest lucru, în cazul conflictelor de idei. (1981, p. 214)

Reversibilitatea, aşa cum pare să susţină Kohlberg, este capacitatea noastră de compasiune dată fiind exprimarea ei completă şi cât mai logică în contextul interacţiunii sociale (vezi şi conceptul potenţialului de universalizare discutat în acest volum în capitolul 14, „Etica lui Kant", şi capitolul 40, „Prescriptivismul universal"). Aşa cum remarcă Kohlberg : „Oricine înţelege valorile vieţii şi proprietăţii recunoaşte că viaţa este moral mult mai valoroasă decât proprietatea" (1981, p. 123). O persoană din Etapa 6 vede acest lucru la fel cum cineva vede noaptea urmând zilei.

Înainte de a examina teoria lui Kohlberg, trebuie făcute nişte observaţii finale. În primul rând, Kohlberg nu susţine că toate persoanele ajung la Etapa 6. Într-adevăr, el pare să creadă că majoritatea persoanelor sunt la Etapa 4. În al doilea rând, deşi Kohlberg pare să sugereze că dezvoltarea morală urmează dezvoltării psihologice, el susţine totuşi că paralelismul dintre etapele cognitive şi morale nu este perfect. El afirmă : „Aceasta există pentru că o persoană la o anumită etapă cognitivă poate fi cu una sau mai multe etape mai jos în ceea ce priveşte dezvoltarea morală" (p. 138). Despre Etapa 6 el spune : „Dar poate că cei *capabili* să raţioneze în acest fel [la Etapa 6] nu doresc să fie martiri precum Socrate, Lincoln sau King şi *preferă* să raţioneze la un nivel inferior" (p. 139). (La momentul potrivit, voi oferi o explicaţie pentru această supoziţie.) Kohlberg invocă aceste trei figuri din istorie ca exemple pentru gândirea din Etapa 6.

În ultimul rând, prezentarea lui Kohlberg a dezvoltării morale nu este neutră între teoriile morale. El ne spune că „etapa 6 este o teorie deontologică a moralei" (p. 169), pe când în Etapa 5 există o teorie morală utilitară (p. 175). (Vezi capitolul 14, „Etica lui Kant", capitolul 17, „Deontologia contemporană", şi capitolul 19, „Consecinţialismul".) Dar, cum fiecare etapă e considerată superioară celei de mai jos, rezultă, în viziunea lui Kohlberg, că teoria morală deontologică este superioară teoriei morale utilitariste. Aceasta este o supoziţie cel puţin controversată. Discuţia noastră critică despre Kohlberg ar putea începe de aici.

iii. Examinarea teoriei lui Kohlberg

Foarte mulţi susţin că teoria morală utilitaristă este necorespunzătoare. Indiferent dacă aceste critici sunt fondate sau nu, ceea ce pare evident fals de la prima vedere este afirmaţia lui Kohlberg potrivit căreia raţionamentul moral care acceptă utilitarismul este, exclusiv din această cauză, mai puţin sofisticat cognitiv decât raţionamentul moral care acceptă o teorie morală deontologică, precum cea a lui Kant. Această idee pare ridicolă atunci când se ia în considerare lungul şir de gânditori distinşi care adoptă o anumită formă de utilitarism : Jeremy Bentham, John Stuart Mill şi Henry Sidgwick.

Nu este deloc evident de ce Kohlberg crede că a construit o pledoarie pentru opinia potrivit căreia raţionamentul moral deontologic este cognitiv mai sofisticat decât

raţionamentul moral utilitarist. Să ne amintim că abilitatea cognitivă a reversibilităţii este cea mai importantă trăsătură a raţionamentului moral al persoanelor din Etapa 6. Judecăţile lor sunt considerate pe deplin reversibile. Reversibilitatea este abilitatea cognitivă de a se pune în mod imaginar în locul altcuiva, şi de a fi de acord cu o judecată care ţine seama cât de mult cu putinţă de punctul de vedere al celuilalt. O judecată morală pe deplin reversibilă nu este una egocentrică. Dar, dată fiind această caracterizare a raţionamentului moral deontologic al Etapei 6, nu există nici un motiv de a crede că raţionamentul moral utilitarist nu poate să manifeste asemenea complexitate şi bogăţie cognitivă. Într-adevăr, Kohlberg greşeşte în mod clar. (Vezi capitolul 40, „Prescriptivismul universal".)

Desigur, ceea ce Kohlberg vrea să susţină este că abilitatea cognitivă a reversibilităţii, cuplată cu universalitatea, e încărcată cu un conţinut moral substanţial – că are un anume set de lentile morale, ca să spunem aşa. Astfel, el susţine că toate persoanele din Etapa 6 „văd" clar că viaţa este întotdeauna mai valoroasă decât proprietatea – o judecată pe care utilitarismul, după cum se pretinde, nu reuşeşte să o argumenteze. Această supoziţie în numele abilităţilor cognitive cu privire la Etapele 5 şi 6 se află chiar la baza teoriei lui Kohlberg. Dar Kohlberg pare să nu spună nimic în apărarea ei.

Acesta este un bun moment în care să se scoată în evidenţă o diferenţă importantă între supoziţiile privind raţionamentul moral făcut în numele abilităţilor cognitive de la Etapele 5 şi 6 pe de o parte, şi Etapele 1-4, pe de altă parte. Se presupune că abilităţile cognitive de la Etapele 5 şi 6 au un conţinut moral substanţial, abilităţile morale ale ultimei etape având un astfel de conţinut mai important decât cele ale celei dintâi. Prin exerciţiul lor, o persoană poate „vedea" că anumite valori morale sunt adoptate : societatea trebuie să respecte întotdeauna atât viaţa, cât şi libertatea, în cazul Etapei 5 ; viaţa este întotdeauna mai valoroasă decât proprietatea, în cazul Etapei 6. Dimpotrivă, abilităţile cognitive ale primelor etape nu sunt considerate ca având conţinut moral substanţial. Nu există un sistem de valori indentificabil, a cărui adoptare să fie caracteristică persoanelor din aceste prime etape.

Se pare mai degrabă că persoanele de la Etapele 1-4 sunt identificabile numai prin felul în care ajung la valorile morale pe care le adoptă. În cazul individului din Etapa 4 este corect ceea ce societatea spune că e corect – nici mai mult, nici mai puţin. În cazul individului din Etapa 3, este corect ceea ce grupul cu care cineva se identifică spune că este corect. În cazul individului din Etapa 2, este corect ceea ce promovează propriul interes – deşi o persoană acţionează ştiind că şi alţii au interese. Şi în Etapa 1, ceea ce e bine vine nici mai mult, nici mai puţin, ca evitare a pedepsei. De la Etapa 1 la 4 există, în mod esenţial, o progresie de-a lungul unei singure dimensiuni, şi anume aceea de a se identifica cu interesele şi valorile altora : la fiecare etapă de dezvoltare morală reuşită, individul se identifică cu interesele unui cerc de persoane semnificativ mai larg. În aceste etape nu există nici un fel de restricţii asupra obiectului acestor interese sau valori sau asupra modului lor de clasificare. Aşadar, din perspectiva Etapei 4, societatea care urmăreşte să-şi păstreze omogenitatea pe socoteala grupurilor etnice minoritare este la fel de bună ca şi o societate care se străduieşte să trateze toţi oamenii în mod egal, indiferent de originea lor etnică. În consecinţă, dezvoltarea morală adecvată pentu copii,

în orice societate ar fi ca ei, să adopte în Etapa 4 interesele şi valorile propriei lor societăţi, deoarece ei (copiii) se identifică suficient cu membrii societăţii lor. Implicaţiile acestui punct sunt fascinante şi mă voi întoarce asupra lor în secţiunea următoare.

Totuşi, începând cu Etapa 5, există o schimbare calitativă în caracterul dezvoltării morale. Ceea ce obţinem nu este atât o formă mai nouă sau mai profundă de identificare cu ceilalţi, ci o judecată despre conţinutul şi clasificarea intereselor şi valorilor. În timp ce în etapele inferioare viaţa şi libertatea sunt negociabile, ele devin nenegociabile în Etapa 5. Pentru prima dată, dezvoltarea morală include o componentă critică, deoarece un aspect al acestei dezvoltări îl reprezintă acum cele necesare pentru a-i critica pe cei cu care individul se identifică. O societate care dispreţuieşte valoarea vieţii şi îngrădeşte libertatea oricărui membru al ei greşeşte, fără urmă de îndoială. Individul aflat în Etapa 5 ar judeca astfel – şi probabil că ar face-o indiferent de câţi membri ai societăţii ar crede altfel. În felul acesta, şi curajul moral intră în scenă ; căci, spre deosebire de cei aflaţi în Etapa 4, cei din Etapa 5 nu sunt atât de preocupaţi să se identifice cu interesele şi valorile altora, încât să adopte, fără spirit critic, perspectiva morală a societăţii. Şi cei care sunt gata de a fi cunoscuţi pentru că au credinţe morale în dezacord cu majoritatea semenilor lor manifestă curaj moral. De exemplu, în Statele Unite ale Americii, acum două sute de ani, oricine se împotrivea sclaviei, fie şi numai într-o conversaţie întâmplătoare, manifesta curaj moral, dat fiind climatul moral al epocii. Fără îndoială, un aboliţionist manifesta şi mai mult curaj. Dar atunci curajul nu este o chestiune de tipul „totul sau nimic”.

Diferenţa dintre Etapele 5 şi 6 nu este numai că abilităţile cognitive caracteristice Etapei 6 dau mai multă substanţă morală şi astfel oferă o mai largă perspectivă critică, dar şi că în cadrul ei se manifestă mai mult curaj moral. Să ne amintim observaţiile lui Kohlberg că „poate cei *capabili* să gândească astfel [la nivelul Etapei 6] nu doresc să fie martiri ca Socrate, Lincoln sau King şi *preferă* să gândească la un nivel inferior”. Deducţia firească este că persoanele de la Etapa 6 sunt gata să-şi sacrifice viaţa pentru convingerile lor morale (din moment ce aceste persoane au fost ucise pentru ceea ce credeau) şi că persoanele care nu sunt gata să facă acest lucru nu sunt în totalitate la Etapa 6. Aceasta ar sugera cu siguranţă că în acest moment curajul are un rol mai important în dezvoltarea morală. S-ar părea că în avansarea de la Etapa 5 la 6 două lucruri sunt la fel de importante : dezvoltarea abilităţilor cognitive indispensabile şi achiziţionarea unei anumite structuri motivaţionale de a avea curajul propriilor convingeri, chiar şi atunci când propria viaţă e în joc. Şi după propria mărturisire, Kohlberg nu susţine că prima o atrage după sine pe a doua, din moment ce el recunoaşte că persoanele sunt capabile de gândirea de la Etapa 6, dar preferă să gândească la un nivel inferior. Întrebarea care ne vine evident în minte este : Cum ajung persoanele să aibă curajul cerut la Etapa 6 ? Kohlberg nu oferă nici un răspuns la această întrebare importantă.

Dacă suntem sau nu de acord cu explicaţia lui Kohlberg despre cum evoluează oamenii de la Etapa 1 la 5, el spune cum se întâmplă acest lucru. Şi chiar în ceea ce priveşte pasul calitativ de la Etapa 5 la 6, Kohlberg spune suficient de multe lucruri pentru a ne da prilejul de a vedea cum are loc tranziţia. Prin intuiţie pare acceptabil că o persoană cu suficiente abilităţi cognitive ajunge să vadă că privarea dreptului la viaţă sau îngrădirea libertăţii altora sunt moral greşite. Este justificată presupunerea că, pe

parcurs, ajungem să ne identificăm cu o serie mai largă de oameni, cel puţin până la un anumit punct. Dar cu abilităţi cognitive la locul potrivit, care determină indivizii să devină complet dezvoltaţi, de nivelul Etapei 6, adică să aibă în mod profund curajul propriilor convingeri ? Voi încerca să ofer un răspuns în secţiunea următoare.

iv. Ce este dezvoltarea morală ?

Să ne gândim ce înseamnă dezvoltarea în accepţiunea lui Kohlberg până la Etapa 4 luând exemplul Canadei contemporane, pe de o parte, şi al celui de-al Treilea Reich, pe de altă parte. Canada reprezintă un exemplu de societate liberală egalitară, care, cu marile ei avantaje în sistemul de sănătate, pare să plaseze importanţa vieţii în vârful valorilor. Pe de altă parte, Germania nazistă este una dintre puţinele instituţii din istoria modernă (sclavia americană, Rusia stalinistă şi *apartheid*-ul ar fi altele) care sunt considerate fără echivoc instituţii profund negative. Dacă ar fi să luăm literalmente teoria lui Kohlberg, atunci etapele iniţiale ale dezvoltării morale nu au nimic de a face cu tipurile de valori pe care le adoptă oamenii, cu tipul de educaţie primită de către aceştia. Astfel, Kohlberg oferă o abordare nearistotelică a dezvoltării morale, din moment de Aristotel considera că o persoană poate deveni bună din punct de vedere moral prin simpla realizare a unor lucruri bune în mod obişnuit (*Etica Nicomahică*).

Dacă am fi să îl luăm pe Kohlberg *ad literam*, atunci indivizii, care la Etapa 4 adoptă ideologia nazistă antisemită, ar manifesta la fel de multă dezvoltare morală ca şi canadienii contemporani care la Etapa 4 adoptă ideologia egalitaristă a societăţii canadiene. Aceasta pentru că la Etapa 4 nu există valori morale de adoptat, ci doar valori ale societăţii. Pare destul de rezonabil să susţinem că abilitatea de a se identifica cu o serie din ce în ce mai largă de oameni şi, în final, cu societatea însăşi, constituie o formă de dezvoltare psihologică. Prin urmare, nu este o problemă aceea de a presupune că există o dezvoltare psihologică paralelă în aceste două cazuri. Dar dezvoltare morală paralelă ? Ei bine, acest lucru pare să fie cu totul altceva.

Cele de mai sus sugerează două lucruri. Unul este că nu se poate vorbi despre dezvoltare morală cu totul independent de conţinut. Celălalt este că dezvoltarea morală şi cea cognitivă nu sunt atât de paralele şi de izomorfe pe cât ar vrea să creadă Kohlberg (1983, p. 136). Dacă luăm exemplul Germaniei naziste ca indiciu, s-ar părea că oamenii se pot afla la Etapa 4 din punct de vedere cognitiv, şi să fie, în acelaşi timp, fiinţe umane pe deplin rele. Şi Kohlberg a trebuit să susţină că oamenii din Germania nazistă, cu toate abilităţile lor cognitive, nu sunt mai sus de Etapa 4, deoarece el pretinde că, din Etapa 5, individul recunoaşte viaţa şi libertatea ca valori nenegociabile la care toţi au dreptul.

În apărarea lui Kohlberg, poate fi evidenţiat faptul că teoria lui permite ca şi indivizii aflaţi în Etapa 6 să aibă judecăţi morale diferite cu privire la probleme morale de importanţă fundamentală, din moment ce el recunoaşte că : „Socrate era mai permisiv decât Lincoln în privinţa sclaviei, şi Lincoln era mai permisiv decât King” (1983, p. 129). Într-adevăr, Kohlberg scrie că „este mai uşor să evoluezi până la Etapa 6 în America modernă decât în secolul al V-lea în Atena sau în secolul I în Ierusalim” (1983, p. 129).

Dar chiar dacă recunoaştem, aşa cum cred că ar fi necesar, că trebuie luate în considerare contextele istorice (Thomas, 1989, partea I), acest lucru nu pune Germania nazistă într-o lumină morală mai bună. Putem spune că Socrate şi Lincoln erau mai avansaţi moral decât epoca lor, deşi acceptau sclavia într-o anumită măsură (1989, partea I). Dar nu se poate afirma aşa ceva în avantajul Germaniei naziste.

Presupunând însă că circumstanţele istorice contează, acest lucru nu invalidează teoria lui Kohlberg într-un mod fundamental? Dacă persoanele de la Etapa 6 pot avea valori morale diferite, atunci ceea ce rămâne de făcut cu universalitatea valorilor morale pe care le pretinde această etapă? Sau a vrut să spună prin aceasta nu că toate persoanele de la Etapa 6 au aceleaşi judecăţi morale, indiferent de contextul istoric, ci, dimpotrivă, că toate persoanele de la Etapa 6, din acelaşi context istoric, au aceleaşi judecăţi morale? Dacă prima teză nu este corectă, atunci, din nou, aceasta sugerează că dezvoltarea morală şi cea cognitivă nu sunt atât de izomorfe cum ar vrea Kohlberg să creadă – dacă izomorfismul ar însemna că dezvoltarea morală cognitivă oferă aceleaşi judecăţi morale substanţiale, şi atât.

După cum am observat, din punctul de vedere al lui Aristotel, educaţia morală este indispensabilă dezvoltării morale; căci el a susţinut, printre altele, că este necesară dispoziţia fermă de a face binele pentru a avea un bun caracter moral; şi pare destul de rezonabilă afirmaţia că în general o dispoziţie fermă de a face binele este dobândită cu trecerea timpului. Pentru a vedea că opinia lui Aristotel are mai mult sens aici, consideraţi implicaţia gândirii lui Kohlberg cu privire la indivizii aflaţi în Etapa 4 din societatea nazistă şi la trecerea lor la Etapele 5 şi 6.

În aceşti termeni, ce înseamnă afirmaţia potrivit căreia societatea nazistă manifestă o dezvoltare morală adecvată Etapei 4? Cineva ar fi tentat să considere ideologia nazistă o precursoare a unei mai bune atitudini şi gândiri morale. Ideea aici este că, dacă trecerea la o etapă superioară constituie o formă de îmbunătăţire morală, atunci s-ar părea că nu orice poate servi drept piatră de încercare pentru o asemenea îmbunătăţire. Dacă dobândirea cinstei este un exemplu de îmbunătăţire morală, nu se contribuie la acest scop prin învăţarea indivizilor cum să se eschiveze cu deplină încredere în sine. La fel, dacă dobândirea virtuţii bunătăţii e un exemplu de îmbunătăţire morală, cu siguranţă nu se contribuie la acest scop prin învăţarea oamenilor cum să-i trateze pe alţii cu sadism şi fără milă. Pare de-a dreptul ridicol şi absolut contrar bunului-simţ să afirmi că atât un canadian aflat în Etapa 4, care adoptă idealurile egalităţii, cât şi un membru al celui de-al Treilea Reich din Etapa 4, care adoptă idealurile ideologiei naziste fac acelaşi progres pe calea dezvoltării morale.

În general, s-ar părea că nu poate exista dezvoltare morală în absenţa unui conţinut substanţial despre bine şi rău. Pare destul de adevărat că dezvoltarea morală cere o cantitate semnificativă de identificare cu ceilalţi. Totuşi, acest lucru nu este suficient – chiar încă de la început. În consecinţă, nu este clar că primele etape ale lui Kohlberg constituie etape ale dezvoltării morale. Dezvoltarea morală pare să fie absolut imposibilă în absenţa educaţiei morale. Teoria lui Kohlberg nu este compatibilă cu această educaţie. El o prezintă ca şi cum o astfel de educaţie nu ar fi foarte importantă pentru dezvoltarea morală. Se presupune că acest lucru nu este o simplă omisiune.

Chiar dacă o teorie corespunzătoare a dezvoltării morale trebuie să confere educaţiei morale un rol central printre doctrinele sale, tot rămâne o altă întrebare foarte importantă : Sunt persoanele pe deplin dezvoltate moral acelea gata de a-şi da viaţa pentru convingerile lor morale ? Martin Luther King Jr. a declarat că viaţa nu merită trăită dacă cineva nu este gata să moară pentru ceva. Acest lucru pare prin intuiţie corect. Dar dacă o persoană este gata să moară pentru ceva, nu pe baza simplei recunoaşteri a ceea ce este corect, aşa cum însuşi Kohlberg recunoaşte, atunci pe baza cărui lucru se întâmplă aceasta ? Un răspuns care se impune cu tărie este respectul de sine.

Respectul de sine se bazează pe convingerea că există activităţi pe care *suntem capabili să le efectuăm extrem de bine*, şi în virtutea cărora vieţile noastre pot fi considerate meritorii de către cel puţin cei cu care ne identificăm. Respectul nostru de sine poate fi legat de aproape orice fel de activitate : dansul, boxul, bursa de studii, calitatea de părinte sau casnic ; capacitatea noastră de a atrage parteneri sexuali (amintiţi-vă de Dorian Gray al lui Oscar Wilde), competenţele noastre mecanice, loialitatea nostră şi aşa mai departe. Respectul nostru de sine poate fi legat în special de activităţile noastre morale. Respectul de sine astfel fundamentat este numit aici respect de sine moral. De obicei, mai multe activităţi contribuie la respectul de sine general al unei persoane : o persoană este un bun soţ şi părinte, un bun (dar nu excepţional) om de afaceri, şi un foarte respectat membru al bisericii locale – fără să mai adăugăm şi o persoană foarte cuviincioasă. Totuşi, e foarte posibil ca sursa primară a respectului de sine al unei persoane să fie un efort unic. În mod virtual, toate eforturile şi energiile sunt devotate succesului, şi nimic altceva nu prea mai contează. Probabil Maica Tereza este un caz elocvent. În comparaţie cu succesul eforturilor ei caritabile, fără îndoială tot restul are mai puţină importanţă pentru ea ; şi o admirăm mult pentru aceasta. Mulţi atleţi profesionişti (cel puţin în ceea ce priveşte scena americană) constituie un alt exemplu de persoane pentru care sursa primară a respectului lor de sine este, în sens larg, un singur efort. Spre sfârşitul carierelor lor, acest lucru s-a dovedit adesea usturător ; în consecinţă, unii îşi amână retragerea până când acest lucru devine penibil pentru mai toată lumea. Acest lucru este important deoarece punctează dificultatea de a renunţa la un scop, a cărui realizare a fost sursa primară a respectului nostru de sine.

Când îndeplinirea unui singur scop este sursa primară a respectului de sine, realmente nici un sacrificiu nu este prea mare pentru a asigura succesul. Aşadar, sugerez că, dacă marca Etapei 6 este că persoanele ajunse la acest nivel sunt gata să devină martiri pentru cauza binelui, aceasta pentru că persoanele de la Etapa 6 sunt acelea pentru care a duce o viaţă morală este sursa primară a respectului lor de sine. Dacă această afirmaţie pare prea inofensivă, gândiţi-vă mai bine. În primul rând, pentru cei mai mulţi dintre noi, a duce o viaţă morală nu este probabil sursa primară a respectului nostru de sine. Pe când carierele noastre cel mai adesea sunt. Acest lucru nu trebuie să fie o surpriză : cei mai mulţi dintre noi ducem în general o viaţă morală ; nu suntem mult superiori celorlalţi în viaţa noastră morală. Nu e nevoie să bănuim că este o simplă chestiune de alegere. Probabil e cazul că majoritatea trecem prin viaţă fără să ne găsim în situaţia care să ne arunce într-o asemenea poziţie. În al doilea rând, totul are un preţ, inclusiv a duce o viaţă foarte morală – sau aşa pare. Socrate era prea preocupat să predea virtutea pentru

a fi şi un tată şi soţ bun. Gandhi, care a făcut din nesupunerea civică împotriva britanicilor o formă de artă, şi pe care îl admirăm nespus pentru aceasta, era departe de a fi un soţ bun. Şi Martin Luther King Jr. avea mari neajunsuri în ceea ce priveşte viaţa de familie. Legarea respectului nostru de sine de îndeplinirea unui singur aspect al moralei ne poate face mai puţin sensibili în alte domenii morale.

Însă deplina realizare în majoritatea eforturilor vieţii are şi capcane, care nu sunt uşor de evitat. Morala, s-ar putea crede, e cu siguranţă excepţia. Totuşi, aceste ultime observaţii ar sugera contrariul. Angajamentul nostru faţă de morală nu este independent de efectele pozitive pe care le va avea asupra respectului nostru de sine. Şi când respectul nostru de sine este profund implicat în orice activitate, morală sau de altă natură, avem tendinţa de a avea lacune în alte domenii ale vieţii – chiar şi în alte domenii ale vieţii morale. Din punctul de vedere al dezvoltării morale, mai ales în termenii unui angajament pentru care individul e gata să moară, acest principiu este într-adevăr important – fie că se dovedeşte sau nu în final că este vorba despre etapele dezvoltării morale ale lui Kohlberg.

v. Concluzie

Una dintre supoziţiile cele mai interesante ale lui Kohlberg este că există un paralelism universal între dezvoltarea psihologică şi cea morală. Alta este că, cel puţin până la un punct, dezvoltarea morală poate avea loc fără vreo legătură cu un conţinut moral substanţial. O a treia este că raţionamentul moral deontologic este superior raţionamentului moral utilitarist.

Deşi nu am negat că există etape universale de dezvoltare psihologică şi morală, am contestat cu vehemenţă teza că există un paralelism între cele două. Dacă, din punctul meu de vedere, nu putem numi atitudinile întrupate în ideologia nazistă o formă de dezvoltare morală, atunci poate că există în acest lucru un conţinut universal la dezvoltarea morală sau, în cel mai rău caz, există nişte restricţii universale asupra ceea ce poate lua înfăţişarea unei astfel de dezvoltări. Şi referinţa la Aristotel cu privire la educaţia morală încurajează ideea că, atunci când vine vorba despre o astfel de dezvoltare, există o universalitate cu privire la procedură : e puţin probabil ca lecţii de vătămare gratuită să inspire dezvoltarea morală. Aceste observaţii vorbesc şi despre a doua supoziţie. În ceea ce o priveşte pe a treia, e suficient să spunem că dezbaterea dintre utilitarişti şi deontologi este una de durată, puţin probabil să fie aplanată printr-un recurs la psihologia cognitivă.

Referinţe

Aristotel : *Etica Nicomahică*.

Gilligan, C. : *In a Different Voice : Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1982).

Kohlberg, L. : *Essays on Moral Development* ; vol. 1, *The Philosophy of Moral Development : Moral Stages and the Idea of Justice* (New York : Harper and Raw, 1981).

Thomas, L. : *Living Morally : A Psychology of Moral Character* (Philadelphia : Temple University Press, 1989).

Bibliografie suplimentară

Baier, A. : „Trust and antitrust”, în *Ethics*, 96 (1986), pp. 231-260.
Baier, A. : „What do women want in moral theory”, în *Nous*, 19 (1985), pp. 53-63.
Blum, L.A. : „Gilligan an Kohlberg : implications for moral theory”, în *Ethics*, 98 (1988), pp. 472-491.
Bowlby, J. : *Child Care and the Growth of Love* (Baltimore : Penguin Books, 1953).
Bowlby, J. : *The Making and Breaking of Affectional Bonds* (Londra : Tavistock Publications, 1979).
Card, C. : „Women’s voices and ethical ideals : must we mean what we say ? ”, în *Ethics*, 99 (1988), pp. 125-135.
Coopersmith, S. : *The Antecedents of Self-Esteem* (San Francisco : W.H. Freeman, 1967).
Flanagan, O. şi Jackson, K. : „Justice, care, and gender : the Kohlberg-Gilligan debate revisited”, în *Ethics*, 97 (1987), pp. 622-637.
Hinde, R.A. : „Social development : a biological approach”, în *Human Growth and Development*, J. Bruner şi A. Garton (coord.) (New York : Oxford University Press, 1978).
Kagan, J. : *The Second Year : The Emergence of Self-Awareness* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1981).
Piaget, J. : *The Essential Piaget*, Howard Gruber şi J. Jacques Voneche (coord.) (New York : Basic Books, 1977), cu o prefaţă de J. Piaget.
Pritchard, M.S. : „Cognition and affect in moral development : a critique of Kohlberg”, în *Journal of Value Inquiry*, 18 (1984), pp. 35-50.
Rawls, J. : *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1971).
Wolf, S. : „Moral saints”, în *Journal of Philosophy*, 79 (1982), pp. 419-439.
Ziller, R.C. : „A helical theory of personal change”, în *Personality*, Rom Harré (coord.) (Totowa, NJ : Rowman and Littlefield, 1976), pp. 98-142.

— 42 —

Metodă şi teorie morală

Dale Jamieson

i. Introducere

Filosofii morali contemporani au încercat să găsească răspuns la o gamă largă de întrebări. Aceste întrebări includ semnificaţia limbajului moral, natura valorii şi a obligaţiei, validitatea diferitelor teorii normative, şi datoriile pe care putem să le avem cu privire la animale şi generaţii viitoare. Filosofii morali contemporani sunt mult mai puţin interesaţi de întrebări privind teoriile morale în sine : ce sunt ele, de ce am vrea să le avem, şi ce metode ar trebui să folosim în construirea acestora. În acest articol voi examina unele dintre aceste întrebări. Mă voi ocupa mai mult de întrebări *legate de* teoria morală, şi mai puţin de întrebări *de* teorie morală.

Un motiv pentru care întrebările legate de teoria morală au fost relativ neglijate este faptul că, până de curând, se pare că a existat un acord larg răspândit cu privire la natura teoriilor morale şi posibilitatea de acceptare a diferitelor practici metodologice. Teoriile morale au fost în general privite ca structuri abstracte, al căror rol este de a oferi mai degrabă justificare, decât motivare. Metoda corespunzătoare era considerată de majoritatea o variantă de coerentism (vezi secţiunea iii, 2 pentru o dezbatere a acestui concept). Deşi acestea rămân curentele dominante, peisajul intelectual nu mai este atât de uniform pe cât era odată.

În ultimii ani a existat o preocupare crescută cu privire la natura, statutul şi rolul teoriei morale. De exemplu, Bernard Williams şi-a exprimat scepticismul în privinţa emiterii teoriei, Jonathan Dancy şi John McDowell consideră că teoriile au un rol neimportant în gândirea practică, iar Susan Wolf a criticat idealurile pe care le consideră implicite în teoriile morale tradiţionale. Robert Fullinwider a pus în joc o poziţie antiteoretică deschisă. Michael Stocker a propus un diagnostic : problemele teoriei morale moderne provin din natura lor „schizofrenică”.

Dacă problema teoriei este preocuparea principală a unor filosofi, alţii sunt preocupaţi în principal de ceea ce consideră a fi o criză de metodă. Conform lui Alasdair MacIntyre, filosofia morală modernă serveşte un meniu de teorii contradictorii dintre care e imposibil

de ales. Annette Baier pretinde că această cale de predare a filosofiei morale dă naştere la scepticism în rândul studenţilor.

Nu îmi propun ca în acest articol să rezolv şi nici măcar să examinez toate aceste dispute. Voi discuta unele dintre ele, voi trece în revistă problemele pe care le consider centrale, şi mă voi axa pe ceea ce consider adevărat. În următoarea secţiune voi discuta natura teoriilor, iar în cealaltă voi examina unele probleme de metodă. În secţiunea iv voi dezbate rolul exemplelor în producerea „intuiţiilor morale" cu care lucrează teoriile. Secţiunea finală va fi dedicată concluziilor.

ii. Natura teoriilor morale

Există o concepţie dominantă a teoriei morale care e presupusă sau susţinută de teoreticieni din multe categorii diferite. Deşi această concepţie este actualmente vehement criticată, ea nu este apărată explicit şi nici măcar articulată foarte bine. Concepţia dominantă este cunoscută îndeosebi prin scrierile oponenţilor şi practicile partizanilor. Voi încerca să explic unele trăsături importante ale acestei concepţii.

1) *Concepţia dominantă*

În concepţia dominantă, teoriile morale sunt structuri abstracte care clasifică agenţi, acţiuni sau efecte în categorii corespunzătoare. Categoriile propuse pot fi cele de virtuos, vicios, corect, greşit, permis, interzis, bine, rău, cel mai bine, cel mai rău, superfluu şi obligatoriu. Rezultatele sunt ordonate conform caracterului bun sau rău, acţiunile conform caracterului drept şi agenţii conform virtuţii lor. Teorii diferite consideră esenţiale categorii diferite. De exemplu, utilitarismul consideră caracterul efectelor ca fiind esenţial, şi de aici derivă relatări ale corectitudinii acţiunilor şi virtuţii agenţilor. Deontologia, pe de altă parte, consideră esenţială corectitudinea acţiunilor şi, fie derivă din aceasta relatări ale altor categorii pe care le consideră relevante din punct de vedere moral, fie adaugă acesteia relatări ale celorlalte categorii (vezi capitolul 17, „Deontologia contemporană", şi capitolul 19, „Consecinţialismul").

Sarcina teoreticienilor morali, în concepţia dominantă, este de a face explicite anumite teorii morale, de a descrie universalitatea lor şi de a intensifica puterea lor de constrângere. Acest lucru este realizat prin examinarea argumentelor, evaluarea dovezilor şi cercetarea relaţiilor logice. Gândirea moral-teoretică este adesea modelată după gândirea legală sau după cea economică. Modelul legal este implicit în opera lui Bentham, pe când modelul economic este adesea identificat cu Hobbes. Diferenţa dintre drept şi economie, pe de o parte, şi morală, pe de altă parte, implică adesea motivele care îi determină pe agenţi să se conformeze practicilor instituţiilor respective sau mecanismelor disponibile pentru susţinerea conformităţii.

Aşa cum am spus, concepţia dominantă este mai degrabă implicită decât explicită în teoria morală contemporană. Din acest motiv este periculos să cităm nume. Totuşi, fără a sugera că acestea ar susţine fiecare trăsătură a concepţiei dominante aşa cum am

descris-o, putem asocia concepţia dominantă cu filosoful secolului al XIX-lea, Henry Sidgwick, şi cu filosofi contemporani precum Richard Brandt, Derek Parfit, John Rawls şi Judith Jarvis Thomson.

2) *Antiteoreticienii*

Contestările concepţiei dominante au devenit din ce în ce mai evidente. O sursă a acestora este sensibilitatea feministă care a început să apară în filosofia anilor ’70. O altă sursă este larg răspânditul scepticism cu privire la autoritate, caracteristic anilor ’60. Filosofii ale căror opinii au fost afectate de aceste tendinţe cunosc mari diferenţe în rândul lor. Totuşi, mulţi dintre aceştia au scos în relief caracterul şi motivarea, mai degrabă decât consecinţele şi obligaţiile. Şi-au găsit inspiraţia în Aristotel şi Hume, mai mult decât în Kant şi Sidgwick. Sunt înclinaţi să vadă morala „de jos în sus”, ca un fel de practică socială, mai degrabă decât „de sus în jos”, ca o expresie a teoriei.

Una dintre cele mai puternice critici ale concepţiei dominante a fost eseul din 1958 al lui G.E.M. Anscombe, intitulat „Modern moral philosophy”. Aici Anscombe se opune „concepţiei legale a eticii”, pe care ea o vede caracteristică filosofiei engleze de la Sidgwick încoace. Anscombe susţine că această opinie nu rezistă fără noţiunea unui legiuitor divin. Din moment ce filosofia morală îl interzice pe Dumnezeu, privindu-l fie ca mort, inexistent sau irelevant, concepţia ei despre teoria morală este în cele din urmă anacronică.

> Este ca şi cum noţiunea „criminal” ar dăinui chiar dacă dreptul penal şi curţile de justiţie ar fi de mult desfiinţate şi uitate. (Anscombe, 1958, p. 30)

Concluzia lui Anscombe este că, dacă filosofia morală este laică, ar trebui să se asemene în mai mare măsură cu cea a lui Aristotel, decât cu cea a lui Sidgwick. Dar dacă ne întoarcem la Aristotel, atunci filosofia morală „ar trebui lăsată deoparte... până când avem o filosofie a psihologiei corespunzătoare” (1958, p. 26).

Conform lui Alasdair MacIntyre şi lui Bernard Williams, teoria morală nu are autoritatea pe care o pretinde pentru sine. MacIntyre susţine în general că nu poate exista nici o autoritate morală în societăţile pluraliste, liberale. El ne recomandă să subminăm liberalismul prin dezvoltarea de relatări şi moduri de a trăi obişnuite. Williams, pe de altă parte, consideră liberalismul şi pluralismul ca fiind date în societăţi ca a noastră, şi continuă cugetând asupra perspectivelor de a trăi o viaţă morală în societăţi de acest tip.

În ciuda diferenţelor lor, atât MacIntyre, cât şi Williams consideră filosofia morală modernă ca parte a problemei noastre culturale, mai degrabă decât o soluţie. În lucrarea *Whose Justice ? Which Rationality ?* , MacIntyre scrie că :

> Filosofia academică modernă pare în general să ofere mijloace pentru o definiţie mai exactă şi informată a dezacordului, mai degrabă decât pentru un progres spre rezolvarea ei (1988, p. 3).

În lucrarea *Ethics and the Limits of Philosophy*, Williams ne spune că „filosofia nu ar trebui să încerce să producă teorie etică” (p. 17), deoarece aceasta nu are autoritatea de a „oferi un motiv obligatoriu de a accepta o intuiţie în favoarea alteia” (p. 99).

Williams are multe în comun cu Anscombe, dar există şi diferenţe majore. Deşi ambii pledează în favoarea desfiinţării moralei aşa cum este înţeleasă de către mulţi filosofi, motivele lor sunt foarte diferite. Pentru Anscombe, credinţa într-un tip distinctiv şi autoritar de obligaţie morală este o denaturare a eticii teiste. Abolirea acestui tip de morală ar elucida practicile şi credinţele existente din moment ce morala, aşa cum o înţeleg mulţi dintre noi, oricum nu există. Williams distinge etica de morală, şi identifică morala cu o „instituţie distinctă" care este o expresie modernă a eticului. Morala se concentrează pe obligaţii şi revendică drepturi pentru sine atât de măreţe, încât devotamentul faţă de acest profesor sever ne îndepărtează de angajamentele şi relaţiile personale şi ne erodează integritatea. Pentru Anscombe, concepţia legală a moralei este de neconceput fără Dumnezeu. Pentru Williams, concepţia legală poate sta în picioare, dar este defectuoasă şi represivă. Putem fi liberi să ne trăim vieţile într-o societate într-adevăr laică numai atunci când vom fi depăşit dependenţa de morală.

O mare parte a criticii feministe îndreptată asupra teoriilor morale tradiţionale a fost influenţată de cercetarea psihologică, precum cea a lui Carol Gilligan, care sugerează că femeile au modele de reacţie morală diferite de bărbaţi. Annette Baier, o voce feministă influentă în filosofia contemporană, preia această cercetare pentru a sugera că etica tradiţională masculină se axează pe obligaţie, pe când cea feminină pe dragoste. Baier speră să reconcilieze aceste morale într-o etică a încrederii (vezi şi capitolul 43, „Ideea unei etici feministe").

Fără a susţine toate aceste teorii, putem învăţa multe de la antiteoreticieni. Critica pe care o aduc concepţiei dominante ne obligă să regândim relaţia dintre teoria şi practica morală.

3) *Reconcilierea teoriei cu practica*

După părerea mea, teoretizarea morală este ceea ce oamenii fac în viaţa de zi cu zi. Nu este numai domeniul profesorilor, expus la prelegerile din amfiteatre. Teoretizarea morală poate fi întâlnită pe drumuri principale şi secundare, de la barmani la politicieni.

În viaţa de zi cu zi, e normal ca oamenii să practice schimbarea rolurilor, să recurgă la posibile urmări ale acţiunilor şi tacticilor sau să indice anumite responsabilităţi şi obligaţii. Acesta este materialul persuasiunii, gândirii şi educaţiei morale. De exemplu, îi întrebăm pe copii cum s-ar simţi dacă ar fi trataţi aşa cum îi tratează ei pe ceilalţi. Unei cunoştinţe îi arătăm că nu ar costa-o mult să viziteze o rudă bolnavă şi că acest lucru i-ar face acelei rude mult bine. Condamnăm un prieten pentru că nu acţionează ca un prieten.

Când întrebăm de ce ar trebui să fim mişcaţi de aceste consideraţii sau le testăm pentru a vedea dacă sunt compatibile cu alte credinţe sau angajamente pe care le avem, ne lansăm în teoretizare morală. Totuşi, rezultatul acestei teoretizări nu prea conduce la crearea unei teorii morale pe deplin dezvoltate. De obicei, suntem împinşi spre teoretizare de consideraţii pragmatice mai mult decât de căutarea dezinteresată a adevărului. Suntem opriţi de la aceasta de încheierea conversaţiei – unuia dintre noi i se dă dreptate sau suntem de acord cu dezacordul. Teoretizarea morală apare de obicei acolo unde există o nişă pe care să o umple.

Dacă acest lucru este corect, atunci distincţia dintre teoretizarea morală şi practica morală este un dualism de neconceput. Cea dintâi este parte a celei de-a doua. Este un mod de a încerca să ne asigurăm că raţionamentele morale, ale noastre şi ale altora, pot fi apărate. Este un mod în care „sinele nostru mai bun”, sau cel puţin mai gânditor, încearcă uneori repurtarea victoriei.

Teoriile morale, concepţiile abstracte pe care le studiem în filosofia morală, sunt derivate din teoretizarea morală. Sunt întruchipări ale unei activităţi care este parte din practica morală zilnică. Folosim aceste structuri abstracte în scopuri diferite : pentru a grada şi ordona agenţi, fapte şi efecte ; pentru a stabili un raport cu diferite credinţe religioase şi perspective culturale ; pentru a evalua, analiza, extinde ş.a.m.d. Aşa cum demonstrează antiteoreticienii, nu le folosim aproape niciodată pentru a lua decizii morale.

Dar aici se exagerează. Mulţi dintre noi, şi nu doar filosofii, sunt împinşi să evalueze sistematic propria teoretizare morală şi cea a altora. Aceste evaluări merg adesea dincolo de ceea ce e cerut de exigenţele situaţiei imediate. Unele dintre aceste evaluări dau naştere la teorii sau fragmente de teorii. Dacă acestea două pot să nu joace un rol central în procesul de luare a deciziei, ele au cu siguranţă un efect, chiar dacă indirect, asupra practicilor noastre morale.

Antiteoreticienii ne amintesc de faptul că oamenii creează teorie în practicile morale de zi cu zi ; că există limite la ceea ce pot face aceste teorii ; că sarcina lor este de a ne ajuta să facem ceea ce este corect, mai mult decât de a avea dreptate. În acest fel, critica lor asupra concepţiei dominante este importantă şi utilă. Totuşi, ceea ce nu reuşesc să arate este că ne-am decurca mai bine fără teorie morală.

iii. Metodele de teoretizare

Dacă ceea ce am spus în secţiunea anterioară este corect, mare parte din teoretizarea noastră morală continuă ca parte a practicilor noastre morale obişnuite. În loc să fie ordonată şi sistematică, este eclectică şi progresivă. În ciuda acestui fapt, mulţi filosofi s-au ocupat de descoperirea principiilor metodei. Filosofii care sunt încântaţi de concepţia dominantă a teoriei morale doresc să creeze teorii explicite şi universale. Pentru a face acest lucru, ei au urmărit identificarea principiilor care guvernează crearea teoriei. Aceşti filosofi au apelat adesea la epistemologie – studiul metodei de a cunoaşte lucruri – ca furnizoare de modele pentru acest proiect.

Cele mai influente interpretări ale creării teoriei în epistemologie sunt fundaţionalismul şi coerentismul. Majoritatea încercărilor de creare a teoriei în etică urmează unul dintre aceste două modele. Coerentismul este actualmente în vogă, dar are de suferit din cauza unor grave dificultăţi, ca şi fundaţionalismul.

1) *Fundaţionalismul*

Fundaţionalismul este (în linii mari) părerea potrivit căreia sistemele de credinţe sunt justificate în virtutea relaţiilor logice pe care le realizează între credinţe care cer justificare şi credinţe care nu au nevoie de justificare.

Să luăm un exemplu. Să presupunem că John crede că nu este bine să-l ucidă pe vecinul lui pe nedrept, pornind de la principiul că este greşit să ucizi o persoană pe nedrept, şi de la credinţa că vecinul lui este o persoană. Ceea ce s-a oferit este o justificare fundaţionalistă pentru acest fragment al sistemului de credinţe al lui John.

Oamenii au fost tentaţi de explicaţii fundaţionaliste pentru următorul motiv. Se pare că, la un moment dat, justificarea trebuie să se termine. Şi credinţele că un lanţ de justificare se termină trebuie justificate, dar nu cer nici o justificare. Căci dacă acestea nu ar fi justificate, atunci sistemul de credinţe care este justificat prin referire la acestea nu ar fi nici el justificat. Dacă şi aceste credinţe „care se termină" ar cere justificare, atunci de fapt nu ar fi credinţele în care lanţul justificării se termină.

Există un număr de probleme cu acest tablou fundaţionalist. Una dintre ele ar fi : Cum este posibil ca anumite credinţe să nu ceară nici o justificare ? În mod tradiţional, asemenea credinţe sunt considerate fie autojustificate, fie ca vorbind de la sine.

Să luăm mai întâi ideea potrivit căreia anumite credinţe sunt autojustificate. Credinţa mea că există lucruri precum credinţele poate fi un exemplu de credinţă autojustificată, deoarece este adevărată în virtutea credinţei mele că este adevărată (deşi unii ar nega chiar şi acest lucru). Totuşi, este o distanţă mare de la acest fel de credinţă autojustificată la o teorie morală interesantă. Au fost sugerate şi alte credinţe de acest tip. Unii filosofi cred că există credinţe de bun-simţ pe care trebuie să le acceptăm : de exemplu, că uneori acţionăm liber, că există o lume exterioară şi aşa mai departe. Din acest punct de vedere, din moment ce nu putem decât să credem aceste lucruri, aceste credinţe sunt autojustificate. Dar această presupunere este departe de a fi convingătoare. Este posibil să fim tipul de fiinţe care nu se pot împiedica să creadă anumite lucruri care nu sunt adevărate. Se pare că nu există nici o garanţie că abilităţile noastre epistemice ne conferă într-adevăr acces la lumea înconjurătoare.

Există, de asemenea, probleme în ceea ce priveşte derivarea unei teorii morale din adevăruri care vorbesc de la sine. Nu prea există controverse asupra adevărurilor logice (de exemplu, faptul că toţi corbii sunt corbi), deci adevărurile logice sunt bune candidate pentru categoria adevărurilor care vorbesc de la sine. Dar adevărurile logice nu sunt suficient de substanţiale pentru a permite derivarea unei teorii morale interesante. Şi odată ce trecem de adevărurile logice, apare dezacordul cu privire la ce alte adevăruri, dacă există altele, vorbesc de la sine.

Aceasta duce la o altă problemă. Dacă există adevăruri care vorbesc de la sine sau adevăruri autojustificabile care sunt destul de substanţiale pentru a permite derivarea unei teorii morale interesante, atunci ele trebuie să treacă de adevărurile logice şi de cele care sunt „necesare din punct de vedere pragmatic". Totuşi nu este clar dacă există astfel de adevăruri sau cum le-am putea recunoaşte, dacă ele există.

Fundaţionalismul a dominat epistemologia pentru prima jumătate a acestui secol, dar a întâlnit dificultăţi considerabile. Tentativele de a construi lumea din incorigibilele deliberări ale simţurilor au fost abandonate în mare măsură, ca rezultat al criticilor lui Wittgenstein, Quine şi ale altora. Fundaţionalismul în etică a fost întotdeauna mai problematic decât fundaţionalismul în epistemologia generală, deoarece nu a fost niciodată clar ce urma să se întâmple cu datele referitoare la simţuri. Nu este surprinzător că în

climatul nostru filosofic postpozitivist există puţini teoreticieni morali dornici să susţină metodologia fundaţionalistă.

2) *Coerentismul*

În zilele noastre, o versiune a coerentismului este opinia dominantă asupra metodei corespunzătoare de creare a teoriei în etică. Coerentismul poate fi caracterizat în linii mari ca fiind părerea conform căreia credinţele pot fi justificate numai prin legătura lor cu alte credinţe. Acest lucru este net diferit de fundaţionalism, care susţine că anumite credinţe, cele care sunt fundaţionale, sunt justificate independent de legătura lor cu alte credinţe.

Cea mai puternică formă de coerentism este metoda lui Rawls de echilibru reflexiv. Conform lui Rawls, metoda corespunzătoare implică o serie de credinţe reflexive, formularea unor principii generale care să le explice, şi apoi revizuirea atât a principiilor, cât şi a credinţelor în lumina celorlalte, până când este atins un echilibru.

Există mai multe probleme cu această metodologie. Unii filosofi, precum Brandt, Hare şi Singer au negat că aceste credinţe reflexive sunt edificatoare. Se pare că naziştii şi faraonii care ar fi folosit metoda echilibrului reflexiv ar fi ajuns la puncte de vedere total imorale. Acesta este un exemplu de problemă permanentă a teoriilor coerenţei : poate exista un număr indefinit de serii de credinţe în echilibrul reflexiv, totuşi nu există nici un motiv de a presupune că unele dintre acestea constituie o teorie adevărată.

O soluţie, sugerată de Holmgren, este de a uni echilibrul reflexiv cu un angajament faţă de adevăruri morale obiective. Dar aceasta nu ar face decât să ridice întrebarea cum pot fi indentificate adevărurile morale obiective. Soluţia lui Rawls este de a introduce (în mod tacit) consideraţii suplimentare pentru a evalua judecăţi reflexive şi perspective morale. Aceasta ar transfera misiunea justificării de la echilibrul reflexiv către aceste teste de validitate. Întrebarea care apare este ce anume susţine aceste teste de validitate ; iarăşi ne aflăm în ceaţă. Credinţa noastră în aceste teste este fundaţională sau credinţele care sunt validate de aceste teste îşi câştigă credibilitatea din legătura lor cu alte credinţe ?

Coerentismul şi fundaţionalismul au apărători puternici, iar această scurtă discuţie nu poate face dreptate versiunilor subtile ale acestor interpretări. Mai mult decât atât, spaţiul metodologic nu este epuizat de coerentism şi fundaţionalism. Multe alte variante sunt posibile. Una care pare din ce în ce mai populară este derivaţionismul. Filosofi precum Brandt sau Gauthier urmăresc să dezvolte o teorie morală derivată din ceea ce ei consideră a fi atitudini cu un grad sporit de fundamentare privind raţionalitatea. Ei fac acest lucru deoarece cred că întrebările privind raţionalitatea sunt mai clare decât cele despre morală sau deoarece cred că raţionalitatea are forţă motivaţională, iar morala nu. Deşi Brandt şi Gauthier sunt derivaţionişti, ei nu sunt şi fundaţionalişti. Ei nu pretind că acele credinţe din care decurg teoriile lor vorbesc de la sine sau sunt autojustificabile.

3) *Alte probleme de metodă*

Diferenţierea dramatică dintre fundaţionalism şi coerentism pe marele ecran al dialecticii filosofice poate ascunde faptul că ele au multe în comun. O problemă importantă pe fundalul acestei dezbateri este dacă şi în ce măsură teoriile morale pot sau trebuie să fie

legate de revizuire. În această privinţă, fundaţionalismul şi coerentismul au mai multe în comun decât se poate imagina.

Unii cred că, din moment ce opiniile coerentiste încep cu credinţele noastre morale reflexive, ele trebuie inevitabil să statornicească „morala de bun-simţ” – acea colecţie negativă de prejudecăţi morale, deprinderi, judecăţi şi purtări pe care oamenii din cultura şi clasa „noastră” le manifestă şi în virtutea cărora acţionează. Deoarece interpretările fundaţionaliste încep cu începutul, s-a considerat că numai ele sunt în situaţia de a pune la îndoială acele prejudecăţi şi de a promova progresul moral. Deşi ar putea fi ceva important aici, ar fi foarte dificil să afirmăm exact ce. Chiar dacă suntem coerentişti şi credem că acele credinţe ale noastre, morale şi reflexive, sunt privilegiate, nu este clar cum ar trebui să aplanăm conflictul dintre acele credinţe şi deliberările unei teorii morale. Corpul credinţelor noastre poate fi privilegiat, dar din aceasta nu rezultă că fiecare credinţă este privilegiată sau că acele credinţe care sunt privilegiate sunt privilegiate în mod egal. Astfel nu rezultă (de exemplu) că utilitarismul ar trebui respins sau revizuit pentru că are cerinţe pe care mulţi le consideră excesive. Opiniile conservatoare în epistemologia morală sunt consistente cu presupunerea că (unele dintre) credinţele noastre morale zilnice ar trebui revizuite sau respinse. Din aceeaşi perspectivă, nu este deloc evident că fundaţionalismul ar trebui să slujească cauza progresului moral. Dacă o morală fundaţionalistă este conservatoare sau nu, acest lucru depinde de ceea ce oamenii iau drept credinţe fundaţionale, şi nu de faptul că aceasta este o terorie fundaţionalistă.

Există şi anumite constrângeri pe care orice teorie morală, coerentistă sau fundaţionalistă trebuie să le satisfacă. Una dintre aceste constrângeri este consecvenţa. O teorie inconsecventă poate implica orice, şi de aceea nu reuşeşte să îndeplinească rolul pe care vrem să-l joace teoriile. Teoriile trebuie să fie şi suficient de complete pentru a oferi o perspectivă morală. Deşi ar fi potrivit ca teoriile morale să păstreze tăcerea asupra unor cazuri complicate, prea multă tăcere în legătură cu cazurile inacceptabile ar vicia pretenţiile de importanţă făcute în numele lor.

Chiar şi obiectivul fundaţionaliştilor şi al coerentiştilor este acelaşi : identificarea unui set de credinţe morale, convingeri, dispoziţii şi scopuri care să poată fi apărate. Uneori, elementele acestui set se numesc „intuiţii”.

Căutarea acestui set începe din centrul curentului. Chiar şi fundaţionaliştii trebuie să admită că începem şi încheiem cu intuiţii morale. Atât fundaţionaliştii, cât şi coerentiştii sunt interesaţi de metode de identificare şi evaluare a intuiţiilor. Deoarece coerentiştii se ocupă de sistematizarea intuiţiilor noastre „reflexive”, ei au nevoie de metode pentru a le identifica. Cum originile adevărurilor morale din credinţele fundaţionale sunt în mod notoriu nedeterminate (sau cel puţin controversate), fundaţionaliştii pot dori identificarea intuiţiilor noastre, pentru a vedea cum se îmbină corpurile de credinţă sau cum originile lor se aplică credinţelor preteoretice ale oamenilor.

Din aceste motive (şi altele) atât coerentiştii, cât şi fundaţionaliştii sunt interesaţi de mecanismele de identificare şi evaluare a intuiţiilor noastre morale. Au fost utilizate diferite tehnici în acest sens. Una dintre cele mai comune este utilizarea exemplelor. Filosofii ne prezină diverse cazuri – unele din literatură, unele din viaţa reală, altele din imaginaţie – şi întreabă ce intuiţii avem despre acestea. Deşi intuiţiile obţinute joacă

roluri diferite în teoriile fundaţionaliste şi cele coerentiste, utilizarea exemplelor este specifică ambelor. Cred că limitările acestei interpretări nu au fost destul de bine evaluate. Pentru a vedea de ce această interpretare este problematică, voi concluziona cu o scurtă discuţie despre rolul exemplelor în filosofia morală.

iv. Rolul exemplelor

În filosofia morală, exemplele sunt folosite pentru mai multe scopuri. Kant, în lucrarea *Întemeierea metafizicii moravurilor*, foloseşte o serie de exemple pentru a ne arăta cum multiplele formulări ale imperativului categoric pot fi aplicate unor cazuri. În „Existentialism is a humanism", Sartre discută cazul tânărului care se zbate între alegerea de a o îngriji pe mama lui şi cea de a lupta pentru eliberarea Franţei cu scopul de a ne arăta că există (multe?) probleme morale care nu pot fi rezolvate recurgând la principii. În filosofia morală contemporană sunt folosite adesea exemple pe post de „izvoare de intuiţie". De exemplu, în *Reasons and Persons*, Derek Parfit descrie un număr de societăţi cu populaţii diferite, cu grade diferite de bunăstare, cu scopul de a obţine intuiţiile noastre despre diferite politici publice.

Urmărind (dar revizuind) argumentaţia lui Onora O'Neill, putem distinge patru tipuri de exemple folosite în teoretizarea morală: literar, demonstrativ, ipotetic şi imaginar. Exemplele literare sunt folosite în mod obişnuit şi au anumite avantaje şi dezavantaje care nu pot fi cercetate aici. (De exemplu, vezi începutul capitolului 21, „Teoria virtuţii".) Exemplele demonstrative sunt cele luate din viaţa reală. Putem discuta masacrul My Lai, de exemplu, ca un caz în care soldaţii trebuie să aleagă între a respecta ordinele sau înclinaţiile morale.

Distincţia dintre exemplele ipotetice şi cele imaginare este importantă, dar greu de explicat. Un exemplu ipotetic poate implica o decizie între a merge la film sau a vizita un prieten bolnav. Întrebarea este dacă a intra într-o cabină de teleportare, care îţi distruge corpul la pornire, dar îţi creează o copie la sosire, este un exemplu imaginar. Exemplele ipotetice implică exemple de situaţii sau evenimente care au avut loc sau ar putea avea loc fără a ne pretinde să rescriem fizica sau să ne schimbăm concepţia fundamentală despre cum funcţionează lumea. Exemplele imaginare implică posibilităţi logice care ar putea avea loc numai în lumi foarte diferite de a noastră.

Aproape toţi filosofii recurg la cazuri ipotetice. Este greu de imaginat cum am putea continua fără a proceda astfel. A decide ce să faci implică gândire ipotetică. Totuşi, apelurile la cazuri imaginare sunt problematice, deoarece asemenea exemple sunt vagi în ceea ce priveşte mediul. Pentru a fi valide, gândirea contrafactuală trebuie să opereze într-un mediu clar. Când ne gândim dacă să mergem la film sau să vizităm un prieten bolnav, avem o idee relativ clară despre ceea ce se va schimba şi ceea ce va rămâne la fel, orice am face. În cazurile imaginare, adesea nu ştim ce se poate întâmpla. Avem intuiţii, dar acestea pot să nu fie demne de încredere. Căci este posibil să ne fi târât de-a lungul unei părţi din „lumea reală" în cea contrafactuală. Exemplele imaginare sunt adesea descrise într-un mod foarte sistematic. Oferim implicit mediul care face aceste cazuri de

neînţeles. Dar putem pur şi simplu să ne înşelăm despre ce ar însemna o lume în care există cabine de teleportare.

O a doua problemă este că aceste cazuri imaginare sunt descrise (în general) în mod tendenţios. Acest lucru se datorează funcţiei pe care ele se presupune că o îndeplinesc. Un „bun” caz imaginar este unul despre care avem intuiţii clare. Ideea este să transferăm aceste intuiţii clare într-un caz similar relevant despre care intuiţiile noastre sunt confuze. Totuşi, este posibil ca intuiţiile noastre să fie diferite în cele două cazuri deoarece nu sunt similare în mod relevant. La prima vedere, putem crede că anumite trăsături importante ale cazului actual nu sunt prezente în cel imaginar. Astfel de trăsături sunt ambiguitatea şi complexitatea. Aşa cum arată O'Neill în „How can we individuate moral problems ? ”, felul în care identificăm şi descriem cazurile este deja o parte importantă a reacţiei noastre la ele. Viaţa reală este deschisă interpretărilor şi descrierilor diferite. S-ar putea chiar să nu fie clar când o situaţie sau un context prezintă o problemă morală sau ce fel de problemă morală prezintă. Cazurile imaginare vin cu propriile lor descrieri. Lupta dintre identificare şi descriere este eliminată. Din acest motiv, intuiţiile noastre despre ele nu sunt demne de încredere.

Aceste probleme pot fi identificate dacă ne gândim la o serie de exemple imaginare, prezentate de Michael Tooley în cartea sa *Abortion and Infanticide* (pp. 191 şi urm.), întru apărarea „principiului simetriei morale” – în linii mari opinia că eroarea intervenţiei de oprire a unui proces cauzal este echivalentă cu eroarea eşuării în iniţierea procesului. Tooley ne cere să ne imaginăm un preparat chimic care, injectat în creierul unui pui de pisică, determină creşterea acestuia într-o pisică „cu un creier de tipul celui al fiinţelor umane adulte”. Conform lui Tooley, uciderea unui pui de pisică injectat, dar care nu a început încă să-şi dezvolte „acele proprietăţi care l-ar transforma într-o persoană” este echivalent din punct de vedere moral cu uciderea unui pui de pisică neinjectat. El merge mai departe şi aplică aceste rezultate la problema avortului, ajungând la concluzia că „la prima vedere nu este mai puţin greşit să ucizi un organism uman, care este o potenţială persoană, dar nu o persoană, decât este abţinerea intenţionată de a injecta un pui de pisică cu un preparat chimic special şi, în schimb, uciderea lui”.

Ar trebui să avem încredere în intuiţiile noastre cu privire la aceste cazuri ? Cred că nu. Nu este clar ce continuitate şi ce diferenţe există între lumea noastră şi una în care este posibil să transformi pisici în persoane. Şi nu este clar nici dacă ni s-au prezentat toate trăsăturile morale relevante ale acestor cazuri. Când ne imaginăm pisici care vorbesc ar trebui să ne imaginăm şi că şi-au dezvoltat capacităţi de vocalizare ca ale noastre şi că acum vorbesc limba engleză ? Despre ce vorbesc ? Sunt ele împovărate de ruşine şi vinovăţie ? Apreciază arta, muzica şi literatura ? Am putea, de asemenea, dori să ştim dacă ne place de ele şi dacă lor le place de noi. Numai punând aceste întrebări şi altele putem arăta ce s-a suprimat prin descrierea schematică a cazului şi astfel chiar să începem să ştim dacă ar trebui sau nu să avem încredere în intuiţiile noastre.

v. Concluzie

Subiectul general al teoriei şi metodei în filosofia morală este unul vast, important şi prea puţin explorat. În acest articol am analizat diverse curente şi mi-am exprimat unele păreri personale : teoriile morale îşi au originea în teoretizarea morală, teoretizarea morală este parte din practica morală de zi cu zi, atât fundaţionalismul, cât şi coerentismul sunt problematice, iar recurgerea la cazuri imaginare este adesea înşelătoare şi nu prezintă încredere.

Referinţe

Anscombe, G.E.M. : „Modern moral philosophy", în *Collected Philosophical Papers ; Volume Three, Ethics, Religion and Politics* (Minneapolis : University of Minnesota Press, 1981), pp. 26-42.

Baier, A. : *Postures of the Mind : Essays on Mind and Morals* (Minneapolis : University of Minnesota Press, 1985), partea a II-a.

Brandt, R.B. : *A Theory of the Good and the Right* (Oxford : Oxford University Press, 1979).

Dancy, J. : „Ethical particularism and morally relevant properties", în *Mind*, 92 (1983), pp. 530-547.

Dancy, J. : „The role of imaginary cases in ethics", în *Pacific Phlosophical Quarterly*, 66 (1985), pp. 141-153.

Fullinwider, R. : „Against theory, or : applied philosophy – a cautionary tale", în *The Public Turn in Philosophy*, J. Lichtenburg şi H. Shue (coord.) (Cambridge : Cambridge University Press, în curs de apariţie).

Gauthier, D. : *Morals By Agreement* (Oxford : Oxford University Press, 1986).

Gilligan, C. : *In a Different Voice* (Cambridge : Cambridge University Press, 1982).

Hare, R.M. : *Moral Thinking* (Oxford : Oxford University Press, 1981).

Holmgren, M. : „Wide reflective equilibrium and objective moral truth", în *Metaphilosophy*, 18, 2 (1987), pp. 108-124.

Kant, I. : *Groundwork of the Metaphysic of Morals* (1785), (multe ediţii).

McDowell, J. : „Virtue and reason", în *Monist*, 62 (1979), pp. 331-350.

MacIntyre, A. : *Whose Justice ? Whose Rationality ?* (Notre Dame, Ind. : Notre Dame University Press, 1988).

O'Neill, O. : „The power of example", în *Philosophy*, 61 (1986), pp. 5-29.

O'Neill, O. : „How can we individuate moral problems ? ", în *Applied Ethics and Ethical Theory*, D.M. Rosenthal şi F. Shehadi (coord.) (Salt Lake City : University of Utah Press, 1988), pp. 84-99.

Parfit, D. : *Reasons and Persons* (Oxford : Oxford University Press, 1984), părţile I şi a IV-a.

Quine, W.V.O. : „Two dogmas of empiricism", în *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1953), pp. 20-46.

Rawls, J. : *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1971), capitolul 1.

Sartre, J.-P. : „Existentialism is a humanism", în *Existentialism and Human Emotions* (New York : The Philosophical Library, 1957).

Sidgwick, H. : *The Methods of Ethics* (1874) ; ediţia a VII-a. 1907 (Indianapolis : Hackett, 1981).

Stocker, M. : „The schizophrenia of modern ethical theories", în *Journal of Philosophy*, 63 (1976), pp. 453-466.

Thomson, J.J. : *Rights, Restitution, and Risk : Essays in Moral Theory* (Cambridge : Harvard University Press, 1986).

Tooley, Michael : *Abortion and Infanticide* (Oxford : Clarendon Press, 1983).
Williams, B. : *Ethics and the Limits oh Philosophy* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1985).
Wittgenstein, L. : *Philosophical Investigations*, G.E.M. Anscombe (trad.) (Oxford : Basil Blackwell, 1967).
Wolf, S. : „Moral saints”, în *Journal of Philosophy*, 79 (1982), pp. 419-430.

Bibliografie suplimentară

Aristotel : *Etica Nicomahică* (multe ediţii).
Singer, P. : „Sidgwick and reflective equilibrium”, în *Monist*, 58 (1974), pp. 490-517.
Wilkes, K.V. : *Real People : Personal Identity Without Thought Experiment* (Oxford : Clarendon Press, 1988), capitolul 1.

Partea a şaptea

Dezbateri şi critici

— 43 —

Ideea unei etici feministe

Jean Grimshaw

Întrebările legate de gen nu au reprezentat obiectul de studiu al filosofiei morale a acestui secol decât într-o mică măsură. Dar ideea conform căreia virtutea este într-un fel *diferenţiată pe genuri*, iar standardele şi criteriile moralei sunt diferite pentru bărbaţi şi femei este una esenţială în gândirea etică a multor filosofi. Începuturile acestor idei despre o „etică feministă”, de natură „feministă” şi forme feminine ale virtuţii, care au constituit contextul fundamental pentru o mare parte din gândirea etică feministă, datează din secolul al XVIII-lea. În societăţile industrializate, acest secol a fost martorul apariţiei interesului pentru chestiunile feminităţii şi ale conştiinţei feminine, foarte strâns legate de schimbările apărute în situaţia socială a femeilor. Din ce în ce mai mult, pentru femeile din clasa mijlocie, căminul nu mai reprezenta şi locul de muncă. Singura cale spre siguranţă (într-un fel) pentru femeie era căsnicia, de care era complet dependentă din punct de vedere economic, iar pentru femeia necăsătorită perspectivele erau într-adevăr sumbre. În acelaşi timp, întrucât femeile deveneau tot mai dependente de bărbaţi atât practic, cât şi material, secolul al XVIII-lea a marcat începutul unei idealizări a vieţii de familie şi a statutului marital, care a rămas important de-a lungul secolului al XIX-lea. O viziune sentimentală a soţiei şi a mamei supuse, dar virtuoasă şi idealizată, ale cărei virtuţi feminine defineau şi puneau temelia sferei „private” a vieţii familiale, a început să domine o mare parte a gândirii secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea.

Ideea potrivit căreia virtutea este diferenţiată pe genuri este esenţială, de exemplu, în filosofia lui Rousseau. În *Émile*, Rousseau a argumentat că acele calităţi care la bărbaţi ar fi greşeli reprezintă virtuţi la femei. Justificarea lui Rousseau în ceea ce priveşte virtuţile feminine este legată de viziunea sa idealizată despre familia rurală şi de simplitatea vieţii care ar putea contracara manierele nepotrivite ale oraşului, considerând că femeile puteau să devină virtuoase numai în calitate de soţii şi mame. Dar virtutea lor se bazează, de asemenea, pe dependenţa şi pe supunerea din cadrul mariajului ; după Rousseau, o femeie independentă sau una care urmărea scopuri ce nu ţinteau bunăstarea familiei sale era o femeie care îşi pierdea acele calităţi pentru care era stimată şi dorită.

Noţiunea de virtute diferenţiată pe genuri a lui Rousseau a fost în mod special atacată de Mary Wollstonecraft în lucrarea sa *Vindication of the Rights of Woman*. Ea a susţinut că virtutea ar însemna acelaşi lucru pentru o femeie, ca şi pentru un bărbat, şi a criticat

aspru formele „feminităţii” la care li se cerea femeilor să aspire şi care, credea ea, le subminau femeilor puterea şi demnitatea ca oameni. Încă de pe vremea lui Wollstonecraft, a existat întotdeauna un curent în gândirea feministă care a privit cu suspiciune sau a respins complet ideea existenţei unor virtuţi feminine anume. Această suspiciune avea motive bine întemeiate. Idealizarea virtuţii feminine, care a atins probabil apogeul în scrierile multor scriitori victorieni din secolul al XIX-lea precum Ruskin, se bazează pe supunerea femeii. „Virtuţile” la care se credea că ar trebui să aspire femeile reflectă adesea această supunere – un exemplu clasic este „virtutea” altruismului, care a fost accentuată de un mare număr de scriitori victorieni.

În ciuda acestei ambivalenţe bine fondate despre ideea de „virtute feminină”, multe femei din secolul al XIX-lea, incluzând un mare număr care au fost interesate de problema emancipării feminine, au fost atrase de această idee nu doar pentru că era vorba despre virtuţi feminine specifice, ci pentru că, uneori, femeile erau superioare bărbaţilor din punct de vedere moral, precum şi de percepţia că societatea putea fi transformată din punct de vedere moral prin influenţa femeilor. Multe femei s-au gândit la *extinderea* în societate a „valorilor feminine” din sfera privată a căminului şi a familiei. Dar, spre deosebire de mulţi scriitori, ele au folosit ideea de virtute feminină ca motiv pentru intrarea femeilor în „sfera” publică, şi nu ca motiv al limitării lor la sfera „privată”. Şi în contextul în care orice fel de independenţă feminină era atât de greu de atins, este uşor de observat preferinţa oricărei concepţii care căuta să reevalueze şi să declare acele forţe şi virtuţi considerate în mod convenţional ca fiind „feminine”.

Contextul gândirii contemporane feministe este, bineînţeles, foarte diferit. Majoritatea barierelor formale împotriva accesului femeilor la alte sfere decât cea domestică au fost îndepărtate, iar un subiect constant în scrierea feministă în ultimii 20 de ani a reprezentat o critică a limitării femeii la rolul domestic sau la sfera „privată”. În ciuda acestui lucru, ideea „eticii feministe” a rămas foarte importantă pentru gândirea feministă. Un număr de preocupări susţin interesul continuu în cadrul feminismului pentru ideea „eticii feministe”. Poate cea mai importantă este preocuparea pentru consecinţele violente şi distrugătoare asupra vieţii omeneşti şi asupra planetei pe care o au acele domenii de activitate dominate în mare măsură de bărbaţi : război, politică şi dominaţia economică capitalistă. Concepţia potrivit căreia natura frecvent distrugătoare a acestor lucruri *se datorează*, cel puţin în parte, faptului că sunt dominate de bărbaţi nu constituie, bineînţeles, un aspect nou ; a reprezentat o viziune destul de comună în multe discuţii care priveau dreptul femeilor la vot la începutul secolului XX. O parte a gândirii feministe contemporane a relaţionat acest lucru cu concepţia potrivit căreia multe forme de agresiune şi distrugere sunt strâns legate de natura „masculinităţii” şi de psihicul masculin.

Asemenea percepţii cu privire la natura masculinităţii şi la natura distrugătoare a sferelor masculine de activitate sunt câteodată legate de percepţiile esenţialiste despre natura masculină şi feminină. Totuşi, în importanta lucrare a lui Mary Daly, dezastrul se abate asupra umanităţii şi planeta tinde să fie văzută ca un rezultat constant al naturii neschimbătoare a psihicului masculin şi a felului în care femeile însele au fost „colonizate” de dominaţia masculină şi de brutalitate. Iar în contrast cu acest dezastru, întâlnim în

lucrarea lui Daly o viziune a psihicului feminin incoruptibil care se poate ridica la fel ca pasărea phoenix din cenuşa culturii dominate de bărbaţi pentru a salva lumea. Nu toate versiunile esenţialismului sunt la fel de extremiste sau strălucitoare precum cea a lui Daly ; dar nu este neobişnuit (la unii susţinători ai mişcării păcii, de exemplu) să întâlnim concepţia potrivit căreia femeile sunt „de la natură” mai puţin agresive, mai blânde, mai grijulii, mai binevoitoare decât bărbaţii.

Asemenea percepţii esenţialiste despre natura bărbatului şi a femeii sunt, bineînţeles, o problemă, în condiţiile în care se consideră că natura bărbaţilor şi a femeilor nu are un caracter rigid sau imuabil, fiind mai degrabă un construct social şi istoric. Iar o mare parte a gândirii feministe a respins orice formă de esenţialism. Dar dacă cineva respinge ideea că orice diferenţe dintre valorile şi priorităţile masculine şi feminine pot fi atribuite unei „naturi” masculine şi feminine fundamentale, atunci problema care se pune este dacă ideea „eticii feminine” poate să fie concepută într-un mod care să evite presupunerile esenţialiste. Încercarea de a face acest lucru este legată de o a doua preocupare principală a gândirii feministe. Această preocupare poate fi explicată astfel. A existat în mod constant tendinţa ca femeia să fie considerată ca lipsită de valoare sau inferioară (de obicei, în acelaşi timp era şi idealizată). Dar această devalorizare nu a fost doar una a femeii în sine – a naturii, a capacităţilor şi a calităţilor sale. „Sferele” de activitate cu care femeile erau în mod special asociate au fost, de asemenea, devalorizate. Şi, paradoxal, erau şi idealizate. Totuşi, casa, familia, virtuţile familiale şi rolul femeii în îngrijirea psihică şi afectivă a altora au fost în mod constant ridicate în slăvi şi considerate ca temelia vieţii sociale. În acelaşi timp, aceste lucruri sunt văzute în mod obişnuit ca un simplu „decor casnic” pentru sferele de activitate ale bărbaţilor care sunt mai „importante”, faţă de care nici un bărbat care se respectă nu-şi poate permite să se limiteze ; şi ca valori generatoare ce trebuie întotdeauna să ocupe locul doi în raport cu valori şi priorităţi de alt tip.

Al doilea mod de abordare a ideii „eticii feministe” rezultă atât dintr-o critică a esenţialismului, cât şi dintr-o încercare de a vedea dacă o abordare alternativă a problemelor privind judecata morală şi priorităţile etice poate deriva dintr-o analiză a acelor sfere ale vieţii şi activităţii care au fost privite ca fiind tipic feminine. Două lucruri au fost sugerate în mod deosebit. Primul este acela că *există* într-adevăr diferenţe obişnuite sau tipice în felul în care femeile şi bărbaţii gândesc sau judecă problemele morale. Această percepţie nu este bineînţeles una nouă. A fost în mod normal exprimată totuşi ca o *deficienţă* din partea femeii ; femeile nu sunt capabile de judecată, de a acţiona în conformitate cu diverse principii ; ele sunt sentimentale, intuitive, prea personale şi aşa mai departe. Oare putem totuşi recunoaşte *diferenţa* fără să îi atribuim *deficienţa* ; şi oare considerarea judecăţii morale feminine ar putea pune în lumină problemele formelor de judecată masculine care au fost văzute ca norme ?

Următoarea sugestie importantă poate fi rezumată după cum urmează. Începem cu presupunerea că practicile sociale specifice îşi generează propria viziune despre ceea ce este „bine” sau ceea ce trebuie apreciat în mod special, propriile preocupări şi priorităţi şi propriul criteriu pentru ceea ce ar trebui considerat a fi „virtute”. Poate atunci practicile sociale, îndeosebi cele de a avea grijă de ceilalţi ca o mamă, care au fost privite în mod tradiţional ca fiind feminine, pot fi văzute ca generatoare de priorităţi etice şi

concepţii de „virtute” care nu numai că nu ar trebui devalorizate, dar care pot, de asemenea, să opereze o corectare a valorilor şi a priorităţilor distrugătoare a acelor sfere de activitate ce au fost dominate de bărbaţi.

În importanta ei carte *In a Different Voice : Psychological Theory and Women's Development* (1982), Carol Gilligan susţine că cei care au sugerat că femeile abordează problemele morale în mod obişnuit diferit faţă de bărbaţi au dreptate ; ceea ce diferă este presupunerea lor despre inferioritatea şi deficienţa judecăţii morale feminine. Punctul de plecare în lucrarea lui Gilligan a fost examinarea lucrării lui Lawrence Kohlberg despre dezvoltarea morală la copii. Kohlberg a încercat să identifice „stadii” ale dezvoltării morale, care au putut fi analizate prin considerarea răspunsurilor date de către copii cu privire la modalitatea în care ei ar rezolva o problemă morală. Stadiul „cel mai înalt”, stadiul la care Kohlberg a folosit un anume cadru moral de judecată, a fost acela la care dilemele morale au fost rezolvate prin recurgerea la reguli şi principii, o decizie logică despre priorităţi, în lumina acceptării anterioare a unor asemenea reguli sau principii. (Pentru o analiză generală a lucrării lui Kohlberg, vezi capitolul 41, „Morala şi dezvoltarea psihologică”.)

Un exemplu foarte citat al metodei lui Kohlberg, discutat în detaliu de Gilligan, este cazul a doi copii de 11 ani, „Jake” şi „Amy”. Jake şi Amy au fost rugaţi să răspundă la următoarea dilemă : un bărbat pe nume Heinz are o soţie care este pe moarte, dar el nu îşi poate permite achiziţionarea medicamentului de care ea are nevoie. Ar trebui să fure el medicamentul pentru a salva viaţa soţiei sale ? Jake crede că Heinz *ar trebui* să fure medicamentul ; şi răspunsul său gravitează în jurul regulilor care guvernează viaţa şi proprietatea. Amy a răspuns totuşi diferit. Ea a sugerat că Heinz ar trebui să vorbească cu farmacistul şi să vadă dacă nu pot găsi împreună o soluţie la problemă. În timp ce Jake vede situaţia ca având nevoie de mediere prin intermediul sistemelor logice şi legale, Amy, sugerează Gilligan, susţine o mediere prin intermediul comunicării.

Este limpede că înţelegerea moralei la Kohlberg se bazează pe tradiţia care derivă de la Kant şi se întâlneşte în lucrările unor filosofi contemporani ca John Rawls şi R.M. Hare. În această tradiţie, accentul se pune într-adevăr pe reguli şi principii, iar Gilligan nu este nicidecum singurul critic care sugerează că o asemenea înţelegere a moralei ar reprezenta în mod eronat judecata morală feminină şi ar genera un tipar masculin tipic al judecăţii morale, ca un standard faţă de care femeile să fie judecate ca fiind deficitare. Nel Noddings, de exemplu, în cartea *Caring : A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (1984), susţine că o morală bazată pe reguli şi principii este în sine neadecvată şi nu surprinde ceea ce este diferit sau tipic în gândirea morală feministă. Ea scoate în relief faptul că o mare parte a filosofiei morale a presupus că sarcina morală este, cum a şi fost, de a deduce „detaliul local” dintr-o situaţie şi de a-l subordona unei reguli sau unui principiu. Dincolo de aceasta, este o problemă de decizie sau de alegere, în cazul unui conflict, a modului de ordonare sau de clasare a principiilor într-o ierarhie. Şi pentru a fi clasificat ca principiu *moral* trebuie să i se atribuie un caracter universal, de tipul : „Când se întâmplă X, atunci faceţi Y” (vezi capitolul 40, „Prescriptivismul universal”). Noddings sugera că punerea problemelor morale într-un asemenea mod este o reprezentare greşită a naturii procesului de luare a deciziei din punct de vedere moral.

Punerea problemelor morale sub forma „dilemei insulei pustii”, în care este descris numai „scheletul” situaţiei, foloseşte de obicei mai mult la ascunderea decât la scoaterea la iveală a tipurilor de întrebări la care doar cunoaşterea situaţiei şi a contextului poate să ofere un răspuns, şi care sunt fundamentale pentru judecata morală în contextul respectiv. (Vezi, de asemenea, remarcile lui Dale Jamieson despre folosirea exemplelor în filosofia morală în capitolul 42, „Metodă şi teorie morală”.)

Dar Noddings vrea să susţină, ca şi Gilligan, nu numai că acest tip de percepere a moralei este neadecvat în general, ci şi că este mai puţin probabil ca femeile, în comparaţie cu bărbaţii, să încerce să îşi justifice deciziile morale în acest mod. Ambele susţin că femeile nu tind să recurgă la reguli şi la principii în acelaşi fel ca bărbaţii, că ele apelează mult mai probabil la cunoaşterea concretă şi detaliată a situaţiei şi analizează dilema având în vedere relaţiile implicate.

Totuşi, Gilligan şi Noddings sugerează că există, de fapt, diferenţe în felul în care femeile şi bărbaţii judecă problemele morale. Dar asemenea percepţii ale diferenţei ridică întotdeauna dificultăţi. Natura dovezilor implicate este inevitabil problematică ; nu ar fi greu de găsit doi copii de 11 ani care să reacţioneze diferit la dilema lui Heinz ; şi se ştie că modul în care femeile şi bărbaţii abordează problemele morale poate fi întotdeauna contestat prin atragerea atenţiei asupra excepţiilor sau prin recurgerea la diferite experienţe.

Problema nu este totuşi una doar de dificultate pragmatică. Chiar dacă ar exista unele diferenţe obişnuite sau tipice între femei şi bărbaţi, există întotdeauna o problemă în ceea ce priveşte felul în care aceste diferenţe ar trebui descrise. Pe de o parte, este neclar dacă felul descrierii procesului de luare a deciziei din punct de vedere moral oferit de Kohlberg şi de alţii reprezintă într-adevăr natura sa în mod adecvat. Mai mult, concepţia potrivit căreia femeile nu acţionează din principiu, faptul că sunt intuitive şi mai influenţate de consideraţii „personale”, a fost atât de des utilizată în contexte în care femeile au fost văzute ca deficitare, încât este normal să fii bănuitor cu privire la orice distincţie între femei şi bărbaţi care pare să depindă de această diferenţă. De exemplu, femeile şi bărbaţii pot *să judece diferit* problemele morale, dar priorităţile lor etice pot să fie diferite, ceea ce este privit ca un principiu important de către femei (cum ar fi menţinerea relaţiilor) este în mod obişnuit văzut de bărbaţi ca o lipsă de principii.

În cel mai bun caz, consider că această concepţie potrivit căreia femeile „judecă diferit” aspectele de ordin moral este dificil de explicat sau argumentat în mod exhaustiv ; în cel mai rău caz, riscă să recapituleze dihotomii vechi şi apăsătoare. Dar oare există o fărâmă de adevăr în concepţia potrivit căreia *priorităţile* etice ale femeilor pot să fie în mod obişnuit diferite de cele ale bărbaţilor ? Din nou, nu este prea uşor de observat modul în care acest lucru ar putea fi stabilit foarte clar, sau care este tipul de dovadă ce ar contribui la soluţionarea problemei ; dar dacă este corect să susţii că priorităţile etice rezultă din experienţele vieţii şi din felul în care acestea sunt diferenţiate social, atunci se poate presupune că, dat fiind faptul că experienţele de viaţă ale femeilor sunt în mod obişnuit foarte diferite de cele ale bărbaţilor, atunci vor fi diferite şi priorităţile lor etice ? Luând, de exemplu, experienţa femeilor însărcinate, naşterea şi creşterea copiilor,

ar putea exista, de exemplu, o diferenţă în felul în care ele văd „irosirea" vieţilor în război. (Aceasta nu este o idee unică în feminismul contemporan ; a fost, de exemplu, sugerată de către Olive Schreiner în cartea ei *Woman and Labour*, publicată în 1911.)

În cadrul filosofiei feministe recente au existat câteva încercări de a sugera că practicile cu care se ocupă femeile, în special practicile de îngrijire a copiilor şi de sprijin fizic şi afectiv al fiinţelor umane, pot fi văzute ca fiind generatoare de priorităţi sociale şi concepţii de virtute, diferite de cele care inspiră alte aspecte ale vieţii sociale. Sara Ruddick, de exemplu, într-un articol intitulat „Maternal Thinking" (1980), susţine că sarcina de îngrijire a altora generează o concepţie a virtuţii care ar putea oferi o resursă pentru un critic al acelor valori şi priorităţi care pun temelia vieţii sociale contemporane – incluzându-le pe cele ale militarismului. Ruddick nu susţine că femeile pot pătrunde pe tărâmul public „ca mame" (cum sugerează unele argumente ale sufragetelor de la începutul secolului XX) şi pot să îl transforme. Ea susţine, totuşi, că experienţa femeilor ca mame este esenţială pentru viaţa lor etică şi pentru modul în care ele ar putea oferi o critică a valorilor dominante şi a obiceiurilor sociale. În mod destul de asemănător, Caroline Whitbeck a susţinut că practicile de îngrijire a altora, care au maternitatea în centru, oferă un model etic al „realizării reciproce a oamenilor" foarte diferit de normele competitive şi individualiste ale vieţii sociale (1983).

Apar, totuşi, mari probleme în ceea ce priveşte ideea conform căreia practicile feminine pot genera un set autonom şi coerent de valori „alternative". Practicile feminine sunt întotdeauna situate şi influenţate din punct de vedere social de lucruri precum clasa socială, rasa, sărăcia materială sau bunăstarea, care fac diferenţe între femei şi care nu sunt împărtăşite de către toate femeile. Mai mult, practici ca naşterea, educaţia şi creşterea copiilor au reprezentat centrul de atenţie al preocupării şi al luptei ideologice constante ; acestea nu au fost dezvoltate de femei separat de alte aspecte ale culturii. În acest secol, istoria îngrijirii copiilor, de exemplu, a fost în mod constant modelată (adesea contradictoriu) de intervenţiile atât ale „experţilor" în îngrijirea copiilor (care au fost adesea bărbaţi), cât şi ale statului. Normele maternităţii au fost, de asemenea, utilizate în moduri care au întărit presupunerile clasiste şi rasiste despre „patologia" clasei muncitoare şi a familiilor de negri. De asemenea, au fost utilizate chiar de către femei în folosul unor cauze precum devotamentul faţă de patria lui Hitler sau aspra opoziţie împotriva feminismului sau a drepturilor egale în SUA. Dintre toate aceste motive, dacă există vreun folos în ideea „eticii feministe", acesta nu poate consta în recurgerea la un tărâm probabil autonom al valorilor feminine care poate oferi o rectificare simplă sau o alternativă la valorile sferelor de activitate dominate de bărbaţi.

Totuşi, este adevărat că o mare parte din teoria politică şi din filosofia ultimelor două sute de ani *a făcut* o distincţie între sfera „publică" şi cea „privată", iar sfera „privată" a fost văzută ca fiind apanajul femeilor. Dar ceea ce se opune „lumii" căminului, a virtuţii familiale şi a sacrificiului femeii, nu este doar „lumea" războiului sau chiar a politicii, este şi aceea a „pieţei". Conceptul „pieţei" defineşte un tărâm al existenţei „publice" care se află în contradicţie cu un tărâm privat al familiei şi al relaţiilor personale. Structura individualităţii, presupusă de conceptul de piaţă, este una care cere

o judecată instrumentală, direcţionată către scopul abstract al producţiei şi al profitului şi către urmărirea interesului personal. Conceptul de „piaţă” exclude comportamentul altruist sau ideea potrivit căreia bunăstarea altuia este ţinta activităţii personale.

Morala care ar putea părea cea mai potrivită pentru piaţă este aceea a utilitarismului, care, în formele sale clasice, a propus o concepţie a fericirii ca fiind distinctă faţă de diferitele activităţi care duceau la aceasta, dintr-o raţiune instrumentală şi dintr-o individualitate abstractă, ca în „*felicific calculus*” a lui Bentham, de exemplu, unde toţi subiecţii durerii sau ai fericirii erau consideraţi egali şi trataţi impersonal. Dar, după cum a susţinut şi Ross Poole în „Morality, masculinity and the market” (1985), utilitarismul nu a putut oferi o morală adecvată, în principal, deoarece nu a putut niciodată să ofere motive convingătoare care să explice de ce oamenii trebuie să se supună unei datorii sau obligaţii care nu era în interesul lor. Kantianismul, sugerează el, oferă o morală mai adecvată pentru conceptul de piaţă. Alte aspecte trebuie să figureze în schema lucrurilor nu numai ca mijloace întru îndeplinirea scopurilor, ci ca agenţi, iar „individul” cerut de piaţă se presupune că trebuie să posede o formă de judecată care să nu fie pur instrumentală şi să fie pregătit să se plieze obligaţiilor şi constrângerilor experimentate, ca datorie mai mult decât ca înclinaţie. Totuşi, sfera pieţei se află în contrast cu sfera „privată” a relaţiilor familiale. Deşi bărbaţii iau parte, bineînţeles, la această sferă privată, aceasta este sfera unde se regăseşte identitatea feminină, iar această identitate este alcătuită din grija, educarea şi servirea altora. De vreme ce acestea sunt cunoscute şi specifice, „morala” acestei sfere nu poate fi universală şi impersonală ; este întotdeauna „infestată” de exces, parţialitate şi particularitate.

Primul lucru important de observat despre acest contrast între sfera publică a pieţei şi sfera privată a relaţiilor familiale este că ea nu corespunde şi nu a corespuns niciodată în vreun fel realităţii. Astfel, clasa muncitoare feminină a lucrat în afara căminului încă de la începutul Revoluţiei industriale, dar asocierea exclusivă a femeilor cu sfera familială şi privată n-a dispărut. În al doilea rând, este important de observat că morala pieţei şi a sferei private se află într-o stare de tensiune una faţă de alta. Piaţa nu ar putea exista în absenţa unei sfere a relaţiilor familiale care i-au susţinut propriile activităţi ; totuşi, câteodată scopurile pieţei pot să nu fie compatibile cu cererile sferei private. Complementaritatea adecvată între ele poate să existe doar dacă sfera privată se subordonează sferei publice, iar această subordonare s-a exprimat adesea prin dominaţia bărbaţilor atât în gospodărie, cât şi în viaţa publică. În multe abordări ale filosofiei morale, politice şi ale gândirii sociale, subordonarea practică a sferei private este oglindită de modurile în care morala directă şi personală a sferei private este văzută ca fiind „inferioară” celei care guvernează cerinţele vieţii publice.

Mai mult, deşi, din punct de vedere ideologic, sferele publice şi private au fost văzute ca fiind separate şi distincte, în practică sfera privată este adesea guvernată de constrângeri şi cerinţe care derivă din sfera publică. Un exemplu clar în acest sens îl reprezintă modul în care concepţiile despre cum să creşti un copil şi ceea ce presupunea sarcina maternităţii a derivat atât de des din imperative sociale mai largi, cum ar fi nevoia de a crea o rasă „potrivită” pentru sarcina conducerii unui imperiu sau nevoia de a crea o forţă de muncă industrială disciplinată şi docilă.

Distincţia dintre sfera publică şi cea privată a ajutat, totuşi, la modelarea realităţii şi la formarea experienţelor de viaţă ale oamenilor. Este totuşi adevărat că, de exemplu, sarcinile de susţinere psihică şi afectivă a altor oameni revin foarte mult femeilor, care adesea au şi responsabilitatea aceasta, ca şi aceea a muncii în afara căminului. Şi diferenţele dintre experienţa masculină şi feminină care rezultă din aceste lucruri ne permit să înţelegem atât motivul pentru care pot exista adesea diferenţe între femei şi bărbaţi în ceea ce priveşte perceperea problemelor şi a priorităţilor morale, cât şi motivul pentru care aceste diferenţe nu pot fi niciodată rezumate sub forma generalizărilor despre bărbaţi şi femei. De obicei, femeile şi bărbaţii sunt participanţi atât la relaţiile familiale, cât şi în lumea muncii şi a pieţei. Iar constrângerile şi obligaţiile experimentate de către indivizi în viaţa lor de zi cu zi pot duce la generarea de tensiuni acute şi contradicţii care pot fi experimentate atât practic, cât şi moral. (Un exemplu clasic ar fi femeia care se află în faţa conflictului dintre cerinţele „impersonale" ale situaţiei sale de la locul de muncă şi ale propriilor nevoi de activitate în afara căminului şi nevoile sau cerinţele copiilor sau ale părinţilor în vârstă, a căror îngrijire nu poate fi compatibilă cu cerinţele de la locul de muncă.)

Dacă preocupările şi priorităţile etice provin din diferite forme ale vieţii sociale, atunci cele care au fost generate de un sistem social în care femeile au fost atât de des subordonate bărbaţilor trebuie să fie suspecte. Probabil că nu s-a putut ajunge la un acord între femei cu privire la valorile „feminine", care sunt profund înglobate în concepţii „feminine" ce depind de un fel de polarizare între „masculin" şi „feminin" strâns legată de subordonarea femeilor. Nu există un tărâm autonom al valorilor feminine sau al activităţilor feminine care să poată genera valori „alternative" celor din sfera publică ; şi orice concepţie care depinde de aceste idei nu poate fi, cred eu, una viabilă.

Dar pentru a spune acest lucru nu este necesar să spui că vieţile şi experienţele femeilor nu pot oferi o sursă pentru critica sferei publice dominate de bărbaţi. Experienţele şi perspectivele care sunt diferenţiate de gen nu pot fi foarte bine demarcate de cele care se diferenţiază pe baza altor dimensiuni, cum ar fi rasa sau clasa socială ; şi, în mod clar, nu există un acord între femei cu privire la modul în care ar putea fi dezvoltată o critică a priorităţilor vieţii „publice". Totuşi, luând în serios experienţele şi perspectivele femeilor – naşterea şi îngrijirea copiilor, de exemplu –, deşi nu conduc imediat la un acord privind schimbarea situaţiei, ele generează forme esenţiale de chestionare asupra priorităţilor sociale şi morale. Se remarcă adesea că, dacă bărbaţii ar avea acelaşi fel de responsabilitate faţă de copii ca şi femeile, sau dacă femeile ar avea acelaşi fel de putere ca şi bărbaţii în determinarea priorităţilor la locul de muncă, în îngrijirea sănătăţii, în planificarea urbană sau în organizarea muncii domestice, multe aspecte ale vieţii sociale ar putea fi foarte diferite.

Nu putem şti dinainte cu exactitate ce fel de priorităţi morale şi sociale ar putea rezulta din schimbări radicale asupra unor aspecte precum diviziunea pe sexe a muncii sau transformarea pregătirii sociale pentru îngrijirea altora ; sau din eliminarea multor forme de asuprire de care suferă atât femeile, cât şi bărbaţii. Nici o apelare la forme curente ale vieţii sociale nu poate oferi o schemă. Şi nici femeile nu ar trebui să fie văzute (aşa cum se întâmplă în unele forme ale gândirii feministe) ca pregătite să adopte

în mod „natural” diferite priorităţi morale sau sociale ale bărbaţilor. Până acum, deoarece există (sau ar putea exista) diferenţe în preocupările etice feministe, acestea pot să apară şi vor fi generate cu greu de schimbări în relaţiile sociale şi în stilurile de viaţă ; şi avem motive să presupunem că procesul va antrena conflicte. Avem toate motivele să credem că într-o lume în care activităţile şi preocupările care au fost privite în mod tradiţional feminine ar fi primit valoare şi statut egale, priorităţile morale şi sociale ar fi foarte diferite de cele ale lumii în care trăim acum.

Referinţe

Daly, M. : *Gyn/Ecology : The Metaethics of Radical Feminism* (Boston : Beacon Press, 1978).
Gilligan, C. : *In a Different Voice : Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1982).
Kohlberg, L. : *The Philosophy of Moral Development* (San Francisco : Harper and Row, 1981).
Noddings, N. : *Caring : A Feminine Approach to Ethics and Education* (Berkeley : University of California Press, 1978).
Poole, R. : „Morality, masculinity and the market”, în *Radical Philosophy*, 39 (1985).
Rousseau, J.J. : *Emile* (Londra : Dent, Everyman's Library, 1974).
Ruddick, S. : „Maternal thinking”, în *Feminist Studies*, 6 (vara 1980).
Schreiner, O. : *Woman and Labour* (1911) ; (Londra : Virago, 1978).
Whitbeck, C. : „A different reality ; feminist ontology”, în *Beyond Domination*, C. Gould (coord.) (Totowa, NJ : Rowman and Allanheld, 1983).
Wollstonecraft, M. : *A Vindication of the Rights of Woman* (Harmondsworth : Pelican, 1975).

Bibliografie suplimentară

Grimshaw, J. : *Feminist Philosophers : Women's Perspectives on Philosophical Traditions* (Brighton : Wheatsheaf, 1986).
Grimshaw, J. : „Mary Wollstonecraft and the tensions in feminist philosophy”, în *Radical Philosophy*, 52 (1989).
Mahowald, M. : *Philosophy of Woman : Classical to Current Concepts* (Indianapolis : Hackett, 1978).
Segal, L. : *Is the Future Female : Troubled Thoughts on Contemporary Feminism* (Londra : Virago, 1987).

— 44 —
Semnificaţia evoluţiei

Michael Ruse

i. Introducere

Etica evoluţionistă reprezintă un subiect care nu se bucură de o bună reputaţie, lucru meritat într-o anumită măsură. Este asociată cu unele dintre cele mai groteşti exagerări morale şi politice ale secolului trecut, cât şi cu aberaţii filosofice uluitoare. Totuşi, datorită noilor dezvoltări ale teoriei bioevoluţioniste – în special, cele legate de comportamentul social (aşa-numita sociobiologie) – există o senzaţie din ce în ce mai accentuată potrivit căreia încă nu s-a spus ultimul cuvânt în acest domeniu.

Voi începe cu o scurtă trecere în revistă a eticii evoluţioniste tradiţionale, „darwinismul social", după care mă voi opri asupra tendinţelor actuale. Se va vedea că multe dintre temerile obişnuite nu mai sunt întemeiate şi, de asemenea, că o abordare evoluţionistă nu are consecinţe serioase asupra modului de percepere a moralei.

ii. Darwinismul social

Charles Darwin, părintele teoriei evoluţioniste moderne, şi-a publicat lucrarea *Originea speciilor* în 1859. El susţinea că orice organism reprezintă produsul final al unui lung şi lent proces de dezvoltare sau evoluţie şi propunea drept mecanism fenomenul de selecţie naturală. Se nasc multe organisme cărora le este imposibil să supravieţuiască sau să se reproducă, ceea ce generează „lupta pentru existenţă". Reuşita celui victorios – a „celui mai puternic" – se datorează trăsăturilor sale superioare. Cu timpul, acest proces natural de selecţie antrenează schimbări majore, marca distinctivă a organismelor fiind capacitatea de adaptare. Deşi Darwin a subestimat acest aspect în *Originea speciilor*, el a indicat în mod clar că teoria sa îşi găsea aplicare, la modul absolut şi total, în cadrul speciei umane.

Teoria lui Darwin avea la bază elemente intuitive care se vehiculau deja în Anglia victoriană. Într-adevăr, chiar înainte de publicarea lucrării lui Darwin, cei care nu vedeau în creştinism o filosofie potrivită pentru societăţile industrializate au încercat să transforme conceptele biologice într-un program sociopoliticoeconomic cu drepturi depline. După publicarea *Originii speciilor*, acest curent a căpătat forţă, concentrată în

special în mâna concetăţeanului său, Herbert Spencer. Astfel, a luat naştere „darwinismul social”, manifestat sub diverse forme, dar implicând, de regulă, un transfer al luptei şi al selecţiei darwiniene din sfera biologică în cea socioumană. Cu câteva excepţii, acest lucru genera o clară morală socială de tip *laissez-faire*. Competiţia, lupta, succesul şi eşecul se regăsesc deopotrivă în natură şi în societate. În funcţie de perspectivă, acest aspect poate fi considerat pozitiv (sau negativ) o consecinţă inevitabilă, demnă de luat în considerare.

Nu este surprinzător faptul că darwinismul social a fost adoptat cu succes în America de Nord, în special de către oamenii de afaceri prosperi, care au găsit în el o justificare a credinţelor şi a practicilor lor. În cuvintele sociologului şi „avocatului” acestei cauze, William Graham Sumner de la Yale :

> Trebuie înţeles faptul că nu putem evita această alternativă : libertate, inegalitate, supravieţuirea celui mai puternic ; absenţa libertăţii, egalitate, supravieţuirea celui mai slab. Prima variantă antrenează un progres al societăţii, fiind în favoarea celor mai puternici, cea de-a doua un regres, promovându-i pe cei mai slabi (1914, p. 293).

În ceea ce priveşte formele de manifestare a darwinismului social, în Germania, în viziunea lui Ernst Haeckel, acesta a devenit o ideologie care glorifica statul. Accentul se punea mai mult pe colectivitate şi mai puţin pe individ. Sunt interesante acele variante care au încercat să justifice politicile sociale mai puţin dure. În acest sens, este de menţionat anarhistul rus, prinţul Peter Kropotkin (1902), care susţinea că lupta se desfăşoară doar între specii. În cadrul unui grup, precum specia umană, biologia promovează armonia şi prietenia („ajutorul reciproc”), datoria morală fiind aceea de a acţiona în acest sens.

La acest nivel, apar obiecţii şi întrebări. De ce să urmăm linia evoluţionistă şi ce justificări metaetice are aceasta ?

Aceasta reprezintă o problemă atât pentru biologi, cât şi pentru filosofi. Preocuparea celor dintâi constă în faptul că la temelia darwinismului social stă, în mod invariabil, la un anumit nivel al progresului biologic. Dezvoltarea reprezintă un proces ascendent – de la molecule la organism –, iar pentru a evita degenerarea şi regresul avem datoria morală de a ajuta şi consolida procesul evoluţiei. Din păcate, de la Darwin încoace, s-a văzut că astfel de speranţe legate de proges sunt iluzorii (Midgley, 1985). Selecţia naturală nu îi are în vedere pe cei mai buni, ci pe învingători. După cum spunea marele adept al lui Darwin, T.H. Huxley : „Cel mai puternic” are conotaţia de „cel mai bun”, iar „cel mai bun” conţine o trimitere morală. În natura cosmică, ceea ce se înţelege prin „cel mai puternic” depinde de condiţii (1947, p. 298). Este inevitabilă concluzia potrivit căreia evoluţia este un proces lent, care nu duce nicăieri şi care nu justifică nimic în sine.

Preocuparea filosofică vizează faptul că darwinismul social realizează o alunecare nepermisă de la modul în care se prezintă lucrurile la modul în care ele ar trebui să se prezinte. Te loveşti inevitabil de bariera creată de este/ar trebui să fie (vezi capitolul 37, „Naturalismul”). În perioada preevoluţionistă, David Hume a atras atenţia asupra eşecului acestui aspect ca strategie generală (1738). Ca replică dată lui Herbert Spencer, filosoful englez G.E. Moore a arătat că era necesară introducerea unor premise suplimentare (cu

privire la morală), pentru a obţine concluzii legate de valoarea individualismului în cadrul statului (1903).

Pe scurt, oricare ar fi meritele sau neajunsurile chemării adepţilor darwinismului social la acţiune, la o cercetare atentă argumentele lor sunt desfiinţate. Nu este oferită o temelie solidă.

iii. Sociobiologia : de la „altruism" la altruism

Încheiem capitolul alocat eticii evoluţioniste tradiţionale, însă considerăm că nu s-a spus totul pe această temă. Considerăm că ceea ce trebuie să conteze este faptul că suntem maimuţe modificate, mai degrabă decât creaţia specială a unui Dumnezeu bun, după chipul său, în cea de-a şasea zi. Din fericire, progresele înregistrate în ultimii ani în domeniul ştiinţei biologice ne permit să dăm un contur intuiţiilor noastre. Să pornim deci din acest punct.

Noile revendicări ştiinţifice sunt simple. Ştim, în prezent, că în ciuda unui proces evoluţionist centrat pe lupta pentru existenţă, organismele nu se găsesc într-o stare continuă de conflict, pe poziţie de atac sau de apărare. Cooperarea poate constitui o bună strategie biologică. Ştim, de asemenea, că organismul uman urmează cu preponderenţă calea cooperării. Mai mult, există motive întemeiate pentru a considera că la baza acestei cooperări umane stau justificări de ordin etic. Oamenii consideră că *ar fi bine* să lucreze împreună, lucru pe care îl şi fac. Ideea nu este că ei mimează amabilitatea pentru a obţine tot ceea ce se poate unul de la altul, ci că oamenii posedă un simţ moral autentic şi capacitatea de a distinge între bine şi rău. Acesta este aspectul care îi motivează.

Să analizăm acum aspectele ştiinţifice. Începem cu concepţiile legate de cooperare sau altruism, cum o numesc evoluţioniştii din ziua de azi care studiază comportamentul social (aşa-numiţii „sociobiologi") (Wilson, 1975 ; Dawkins, 1976). Subliniez faptul că nu este vorba despre bunătatea dezinteresată – adică despre altruism în sens propriu sau despre altruismul de tip Maica Tereza, ci mai degrabă despre cooperare în scopuri biologice, care se traduce astăzi prin cooperare în scopul maximalizării procesului de trasmitere a elementelor ereditare (genele) generaţiilor viitoare (Maynard Smith, 1978). Astfel, altruismul evoluţionist trebuie înţeles în sensul metaforic al termenului, fiind de preferat scrierea între ghilimele : „altruism".

Atât teoria, cât şi dovezile empirice în sprijinul amplorii „altruismului" biologic şi al promovării acestuia de către selecţia naturală sunt sigure şi bine documentate. Deşi victoria categorică în lupta pentru existenţă reprezintă cel mai bun rezultat posibil, ea este adesea imposibil de atins, mai ales că fiecare organism încearcă să obţină acelaşi lucru. Drept urmare, este de preferat să împarţi o felie de prăjitură decât să mizezi pe posibilitatea de a obţine totul sau nimic.

Există diverse mecanisme despre care se crede că stau la baza unei astfel de cooperări. Cel mai frapant exemplu este acela al insectelor sociale : unele femele îşi consacră întreaga viaţă îngrijirii progeniturilor, fără a avea o viaţă proprie (Hamilton, 1964a,b). Printre organismele mai apropiate de al nostru, există unul caracterizat printr-un mare

„altruism” evoluţionist (Trivers, 1971). Familia canină se bazează foarte mult pe cooperare în ceea ce priveşte hrana, aceasta fiind alocată în întregime femelelor cu pui.

Evident, oamenii sunt animale care au nevoie de acest „altruism” biologic şi care se pricep foarte bine în a-l utiliza. Nu excelează la capitolul vânătoare sau luptă sau chiar evitarea pericolului, însă lucrează foarte bine împreună (Isaac, 1983). Bineînţeles, această abilitate şi totodată nevoie nu a apărut întâmplător, ci ca răspuns într-un anumit moment al evoluţiei, cum se întâmplă de obicei. În prezent, paleoantropologii consideră că un segment important al evoluţiei umane a implicat căutarea hranei în grupuri. Evident, pentru a avea succes, este nevoie de abilitatea de a localiza animalele moarte şi de a îndepărta posibilii rivali, care este posibil să fi fost oameni. Lucrând împreună, oamenii au reuşit, iar cei a căror muncă era încununată de succes aveau mai mulţi copii decât ceilalţi. Astfel, am evoluat de-a lungul timpului ca „altruişti” de succes.

În acest moment, devenim mai speculativi. Se pune întrebarea cum au evoluat oamenii până la a aplica acest „altruism”. Cum se face că lucrăm atât de bine împreună ? Ipoteza principală susţine că procesul evolutiv îşi pune amprenta din naştere asupra modului în care gândim. Mai concret, biologia ne-a programat un mod de a gândi favorabil cu privire la modelele de cooperare. Această programare nu este atât de stringentă încât să limiteze total acţiunile noastre într-o anumită situaţie. Nu suntem atât de puternic „condiţionaţi genetic” precum sunt, să spunem, furnicile, care trec prin viaţă întocmai ca nişte roboţi. Nici modurile de a gândi nu sunt determinate biologic într-o asemenea măsură încât cultura să nu aibă nici o influenţă. Dar este clar că pentru a coopera, pentru a deveni „altruişti”, natura ne-a alimentat gândurile legate de nevoia de a coopera. Poate că nu întotdeauna urmăm aceste gânduri, însă existenţa lor este clară.

De aceea, oamenii sunt precum computerele programate să joace şah. Primele computere de acest fel analizau fiecare posibilitate înainte de a face o mutare. Din păcate, erau virtual inutile, căci după o mutare sau două existau atât de multe posibilităţi de luat în calcul, încât procesul era încetinit. Computerele din ziua de azi pot fi „învinse” de cei mai buni maeştri ai şahului, dar, de obicei, câştigă computerele, deoarece au fost programate să adopte cea mai bună tactică în funcţie de configuraţia de pe tabla de şah. La fel, oamenii nu acţionează uneori în virtutea interesului propriu, dar, per ansamblu, se descurcă bine, datorită conştientizării nevoii de a coopera. (În biologie, ca şi în jocul de şah, timpul şi eficienţa sunt elemente valoroase. Trebuie să cooperăm şi, în acelaşi timp, să ne trăim viaţa.)

Care este natura acestor gânduri cu privire la nevoia de a coopera ? Poziţia finală a biologilor evoluţionişti din ziua de azi sugerează că aceste gânduri nu sunt altceva decât credinţele legate de obligaţia de a ajuta. Cu alte cuvinte, pentru a deveni „altruişti”, natura ne-a făcut altruişti. Subliniez un aspect menţionat anterior, şi anume că oamenii nu încearcă să obţină tot ceea ce se poate unul de la altul, mimând amabilitatea. Mai degrabă, în viziunea oricărui evoluţionist, se obţin adesea rezultate mai bune dacă suntem înşelaţi de latura biologică – aceasta fiind situaţia în legătură cu cooperarea (Trivers, 1976). Considerăm că ar trebui să-i ajutăm pe ceilalţi şi că avem obligaţii faţă de ei, întrucât aceasta ţine de interesul nostru biologic. Însă, din punct de vedere biologic, aceste idei există datorită faptului că aceia dintre pretinşii noştri strămoşi care

au avut astfel de gânduri au supravieţuit şi s-au reprodus într-o măsură mai mare decât ceilalţi. Cu alte cuvinte, altruismul reprezintă o modalitate de adaptare, întocmai ca aceea a membrelor, a ochilor, a danturii şi a braţelor noastre. Suntem fiinţe morale deoarece genele noastre, sub influenţa selecţiei naturale, generează aceste gânduri cu privire la morală.

Acesta este fundalul empiric al noii etici evoluţioniste. Deşi multe dintre aspectele prezentate sunt speculative, ele sunt realizabile din punct de vedere empiric. Într-adevăr, în prezent, apar din ce în ce mai multe dovezi în acest sens. De pildă, s-au făcut şi se fac studii detaliate asupra rudelor noastre apropiate, gorilele şi cimpanzeii (de Wall, 1982 ; Goodall, 1986). Studiile sugerează că aceste animale se bazează foarte mult pe acte altruiste (sau, dacă preferaţi, întrucât nu au limbaj articulat, acte protoaltruiste). De asemenea, studiile efectuate asupra oamenilor indică o uniformitate a credinţelor morale, care există în ciuda variaţiilor culturale şi este mai degrabă înnăscută decât dobândită (van der Berghe, 1979). Fără a pune un accent prea mare pe analogia între limbaj şi morală, întrucât dovezile par să susţină că anumite concepţii ale lui Chomsky cu privire la caracterul înnăscut al limbajului sunt întemeiate (Lieberman, 1984), studiile asupra dezvoltării şi cele multiculturale sugerează că aceste credinţe morale îşi au rădăcinile atât în sfera biologiei, cât şi în mediul cultural.

iv. Contractul biologic

Presupunând că scenariul empiric prezentat anterior este corect, trebuie să găsim implicaţiile acestuia. Luând în considerare aşteptările în ceea ce priveşte omul ca fiinţă socială, discuţia a fost abordată într-o anumită măsură. Întrebarea care se pune nu mai este : „Ce ar trebui să facem ? ”, ci mai degrabă „ce credem că ar trebui să facem ? ” (mulţumită laturii noastre biologice). Ţinând cont de acest lucru (la care vom mai reveni), răspunsurile vin prompt. Mai mult, dacă acceptăm latura biologică, chiar şi de dragul discuţiei, probabil că ele nu sunt foarte surprinzătoare. Speciile de animale a căror evoluţie a fost schiţată vor fi animale care lucrează împreună, în mod sigur într-un scop biologic ultim, dar nu neapărat pentru un câştig conştient imediat. Vor fi, mai degrabă, animale care îşi pun forţa la comun, din care îşi trag, apoi, seva în funcţie de nevoi. Animale care consideră că modul lor de comportament este corect şi adecvat.

Astfel, din unele puncte de vedere, aceasta pare, în mod remarcabil, o situaţie în care animalele au încheiat un fel de contract social (vezi capitolul 15, „Tradiţia contractului social”). Într-adevăr, dacă ne gândim la unele versiuni ale teoriei contractului social, în special la versiuni moderne precum cea a lui John Rawls, scenariul evoluţionist menţionat anterior se potriveşte foarte bine. Cu alte cuvinte, avem un contract social, însă nu unul care a implicat o decizie în sens literal a strămoşilor noştri de a coopera, ci mai degrabă unul stabilit de biologia evoluţionistă. Este interesant de remarcat faptul că Rawls însuşi agreează această idee (vezi Rawls, 1971, pp. 502-503).

Aceasta înseamnă că o abordare biologică se potriveşte cu ceea ce aproape oricare filosof moral modern ar afirma despre obligaţii ? Aproape în mod sigur că nu. Într-adevăr,

ca să fiu sincer, acest lucru intensifică grijile pe care mulţi le au în legătură cu teoriile despre contractul social. Din punctul de vedere al evoluţionistului, sentimentele trebuie să implice consecinţe biologice, lucru valabil în egală măsură pentru trăirile morale, deşi acestea pot fi diferite. Din punct de vedere evoluţionist, un lucru este foarte sigur : nu toate interacţiunile sociale au parte de aceeaşi plată. Toate celelalte fiind egale, investiţiile cele mai profitabile vor fi acelea care vizează ajutorul dat rudelor celor mai apropiate. Apoi urmează rudele mai îndepărtate şi cunoştinţele care oferă reciprocitate, cel mai probabil. Din punct de vedere biologic, are sens să cooperezi cu cei care cooperează şi cu care împărtăşeşti interesul de a coopera (Wilson, 1978). În cele din urmă, se atinge o limită exterioară, aceea care vizează străinii ; într-adevăr, posibilitatea pericolului generat de necunoscut poate depăşi orice avantaje ale unei reciprocităţi posibile.

Din punct de vedere biologic, toate acestea par să arate că nu se diminuează doar sentimentele de afecţiune atunci când este vorba despre necunoscuţi, ci şi simţul obligaţiilor morale. Virtual, faptul că ne iubim copiii mai mult decât pe un necunoscut reprezintă un truism ; însă perspectiva evoluţionistă sugerează, de asemenea, că dovedim un simţ mai mare al obligaţiei morale faţă de propriii copii decât faţă de un copil oarecare. Chiar şi în ceea ce priveşte cunoştinţele există o diferenţă de ordin moral, existând un simţ al obligaţiei mai puternic în cadrul propriei societăţi faţă de cei ce nu fac parte din aceasta.

Însă acest lucru pare a contrazice categoric poziţia multor moralişti, printre care se numără Peter Singer. El susţine că obligaţia pe care o avem faţă de copilul necunoscut care moare de foame în Africa ar trebui să fie aceeaşi cu cea pe care o avem faţă de unul dintre copiii noştri (1972, pentru o viziune puţin diferită, vezi concluzia capitolului 23, „Sărăcia – o problemă globală”). Desigur, el îşi iubeşte copiii mai mult decât pe cei ai altora, însă nu aceasta este ideea. El afirmă că avem aceleaşi obligaţii faţă de toţi.

Nu ştiu cum s-ar putea ajunge la un consens altfel decât prin a face apel la sentimentele oamenilor şi prin a le cere să se analizeze în mod profund şi cu atenţie. Desigur, simţim că avem obligaţii faţă de ceilalţi, dar, date fiind grija şi atenţia pe care le oferim cu dărnicie mai întâi copiilor noştri şi apoi celor din vecinătate, a sugera că tot timpul considerăm că ne purtăm într-un mod imoral şi necuviincios înseamnă a duce o teză filosofică la extrem. Dacă s-ar afla că donez 90% din venitul meu unei instituţii de caritate precum Oxfam, în timp ce copiii mei sunt nevoiţi să ia masa la cantina gratuită a Armatei Salvării, e puţin probabil să mă consideraţi un candidat la sfinţenie. Aţi fi mai degrabă indignaţi de eşecul meu de a-mi îndeplini propriile obligaţii. În acest context, merită amintit mesajul moral clar pe care îl transmite romanul *Casa umbrelor* de Dickens. Doamna Jellyby îşi petrece timpul preocupându-se de bunăstarea băştinaşilor dintr-o ţară africană îndepărtată. Dickens ripostează nemilos, considerând că primele ei obligaţii trebuie să se manifeste faţă de propria familie pe care o neglijează, apoi faţă de nefericiţii din cadrul societăţii sale, precum Joe, şi de-abia apoi faţă de cei care aparţin altor societăţi.

Adeptul eticii evoluţioniste nu susţine că nu avem nici un fel de obligaţii faţă de cei care trăiesc în alte zone ale lumii. Datorită tehnologiei moderne, suntem aduşi mult mai aproape unii faţă de alţii. Însă el sau ea susţine că este o dovadă de prostie să pretindem

că avem aceleaşi obligaţii, arătând că odată ce recunoaştem natura limitată a trăirilor noastre morale, probabil că ne-ar fi mult mai bine să nu recunoaştem că, atunci când vine vorba de ceilalţi, atitudinea potrivită constă adesea în urmărirea interesului propriu mai degrabă decât în dovedirea sentimentelor mistice şi neîntemeiate de afecţiune. (Cum se întâmplă adesea, naţiunile – care trebuie să ia relaţiile internaţionale în serios – sunt mult mai puţin înclinate să pretindă că relaţiile dintre ele sunt guvernate de alte interese decât cele proprii fiecăreia, ceea ce pentru adeptul eticii evoluţioniste reprezintă o confirmare a poziţiei sale ; vezi, de asemenea, capitolul 34, „Război şi pace”.)

Cum rămâne cu aspectul argumentativ ? Ce comentarii se pot face ? Care sunt bazele metaetice ? La acest nivel, mulţi filosofi tradiţionali ar da înapoi. Oricât de multă empatie ar exista pentru poziţia prezentată anterior, gânditorul tradiţional va susţine că a considera că o latură genetică a evoluţiei moralei spune ceva din punct de vedere argumentativ creează un gol de neumplut. În cel mai bun caz, prezentarea punctului de vedere este incompletă, iar în cel mai rău, se interpune bariera este/ar trebui. Astfel, în cele din urmă, rămâi la acelaşi nivel cu adeptul eticii evoluţioniste tradiţionale (după cum afirmă Rawls).

Poate că astfel stau lucrurile. Dar poate că există o a treia variantă. Aceasta sugerează că etica nu are nici o bază ! Ceea ce nu înseamnă că etica substantivă nu există, ci că temelia sa este himerică într-un sens sau altul (Murphy, 1982 ; Mackie, 1977 ; Ruse, 1986). Nu se întâmplă adesea ca, ulterior găsirii unei explicaţii cauzale pentru anumite credinţe, să ne dăm seama că credinţele însele nu au şi nu ar putea vreodată să aibă o temelie ? Cel puţin, aşa susţine adeptul eticii evoluţioniste moderne. Odată ce vedem că ideile noastre morale reprezintă o adaptare la procesul de selecţie naturală, pentru a încuraja urmărirea unor scopuri profitabile, se pune punct final acesteia. Morala nu reprezintă altceva decât o iluzie colectivă care ne este indusă genetic în scop reproducător.

Adjectivul „colectivă” este foarte important. Se face distincţia între convingeri etice de bun-simţ, de genul : „Să nu loveşti femeile în vârstă” şi credinţe etice nebuneşti precum : „Fii bun cu indolenţii vinerea”. Ideea în legătură cu etica este că toţi avem de-a face cu ea. În caz contrar, unii trişează, iar restul pierd meciul evoluţionist. Etica are propriile standarde şi reguli, întocmai ca baseballul sau crichetul. Totuşi, contrar opiniei unor pasionaţi, la fel cum baseballul şi crichetul nu ne spun nimic despre lumea reală, în sensul de „lume exterioară jocului”, etica se înscrie în aceeaşi tendinţă. Din acest motiv, întrebările : „Ce ar trebui să facem ? ” şi : „Ce credem (ca grup) că ar trebui să facem ? ” sunt strâns legate.

Ideea exprimată aici indică o formă de „scepticism etic” (vezi capitolul 35, „Realismul”, şi capitolul 38, „Subiectivismul”). Este important să subliniem faptul că scepticismul nu se referă la afirmaţiile substantive ale eticii. Nimeni, cu atât mai puţin adepţii eticii evoluţioniste, nu neagă existenţa acestora. Scepticismul se referă la argumentele considerate a fi temelia eticii substantive. Se susţine că adesea, odată ce ai realizat o analiză cauzală pentru credinţele oamenilor, îţi dai seama că îndemnul la găsirea unor argumente logice este ilicit. Exemple în acest sens sunt mesajele legate de spiritualism, care satisfac nevoile şi neliniştile oamenilor, sau etica. Afirmaţiile morale sunt pure adaptări. Nu mai este loc şi nevoie de argumente logice.

Cum rămâne cu obiecţia potrivit căreia, deşi procesul evolutiv ar fi imprimat un mod de gândire moral, acest lucru nu neagă faptul că există totuşi o bază obiectivă a moralei ? La urma urmei, dacă luăm în considerare o analogie la îndemână, este puţin probabil ca organele noastre de simţ evoluate să ne facă să conştientizăm apropierea unui tren, dacă trenul nu se apropie cu adevărat de noi (Nozick, 1981, face această obiecţie). Replica adeptului eticii evoluţioniste este că morala nu se aseamănă cu trenurile. Dacă vrem să cooperăm mai bine prin adoptarea unei poziţii opuse a ceea ce se înţelege prin morală, atunci să fie aşa. Să facem un exerciţiu de gândire. Să presupunem că procesul evolutiv ne-a făcut să credem că nu trebuie să fim drepţi şi corecţi etc., ci invers : nedrepţi şi incorecţi. Să presupunem, de asemenea, că procesul evolutiv ne-a făcut să conştientizăm faptul că ceilalţi gândeau acelaşi lucru despre noi. Urmând exemplul Războiului Rece din anii '50, putem ajunge la o alianţă de cooperare instabilă, asemănătoare stării noastre prezente, cu o bază diferită. Dar cine poate spune dacă avem dreptate în mod absolut şi dacă lumea noastră bazată pe principii opuse este total greşită ? Nu există o garanţie a faptului că procesul evolutiv ne-a imprimat un anumit mod de a gândi, care, întâmplător, ţine de sfera adevărului obiectiv. Acest lucru este valabil pentru concepţiile cu privire la evoluţia progresivă şi direcţionată. În cel mai rău caz, o morală obiectivă este irelevantă, ceea ce reprezintă o contradicţie în termeni.

Morala rămâne fără temelie. Să punem o ultimă întrebare : de ce o astfel de teză, precum cea discutată anterior, pare neplauzibilă în mod intuitiv ? De ce pare atât de ridicol – pentru mulţi oameni – să susţii că morala nu este decât o iluzie a genelor ? De ce pare o prostie să sugerezi că afirmaţiile de ordin moral se află la acelaşi nivel cu regula jocului de crichet potrivit căreia un meci întruneşte şase lovituri ? (De fapt, nu se află chiar la acelaşi nivel, întrucât o regulă morală ne este impusă de către gene, pe când o regulă a jocului de crichet ne este impusă de către predecesori şi poate fi, în principiu, modificată. Dovada o reprezintă marile schimbări petrecute în jocul de crichet în ultimii treizeci de ani.) Răspunsul este simplu şi vine în sprijinul punctului de vedere evoluţionist. Dacă am recunoaşte că morala nu este decât un epifenomen al laturii noastre biologice, am înceta să mai credem în ea şi nu ne-am mai ghida după regulile ei. De aceea, chiar forţele puternice care ne fac să cooperăm ar dispărea. Din păcate, din punct de vedere biologic, deşi unii dintre noi ar beneficia de un câştig imediat, majoritatea am avea de pierdut.

Astfel, este important nu doar ca biologia să stabilească, ci şi să menţină credinţe morale şi să ne facă să credem în ele. Aceasta înseamnă că, deşi morala poate să nu aibă un caracter obiectiv, în sensul de a face referiri la aspecte „exterioare", este semnificativ pentru experienţa moralei să credem că este aşa. Fenomenologia sa ţine de a o considera obiectivă. În cuvintele regretatului John Mackie, suntem îndemnaţi să dăm moralei un caracter obiectiv, considerând că ea ne este impusă şi că nu ţine de liberul arbitru (Mackie, 1979). Astfel, ne supunem regulilor ei. Dacă atunci când interacţionez cu cineva îmi dau seama că pot să renunţ la înţelegere pur şi simplu în condiţiile în care doresc, voi face acest lucru imediat ce va fi nevoie. Însă, dacă cred că regulile morale sunt obligatorii – şi chiar şi faptul că pot să îi recunosc temelia nu antrenează o modificare a stărilor psihologice pe care le am –, sunt îndemnat să continui relaţia într-o manieră morală. (Evident, nimeni nu pretinde că suntem întotdeauna morali. Ideea este

că putem alege să fim sau să nu fim morali. În ceea ce priveşte credinţele pe care le avem, nu se pune problema de alegere. Pot decide să fur sau să nu fur. Însă nu pot decide dacă este corect sau nu să furi.)

Pe scurt, atunci când persoane precum G.E. Moore susţineau că morala nu este un fenomen natural, ele identificau în mod corect un aspect important din experienţa noastră în ceea ce priveşte morala. Aceasta nu ţine de alegerea sau decizia noastră, precum îmbrăcămintea pe care o purtăm. Totuşi, adeptul evoluţionismului susţine că analiza lui Moore privind caracterul obiectiv al moralei era greşită, întrucât aceasta are un caracter subiectiv şi nu ţine de cogniţie. Diferă de alte trăiri subiective prin faptul că este înconjurată de o aură de obiectivitate. Întocmai precum adepţii lui Freud susţin că aceia care neagă explicaţia lor nu fac decât să o confirme, adepţii evoluţionismului susţin că aceia care consideră că explicaţiile lor sunt neplauzibile vin, astfel, în sprijinul acestora!

v. Concluzii

O nouă abordare promiţătoare a eticii pune întrebări la care şi răspunde. Desigur, rămân multe aspecte de rezolvat: de exemplu, în ceea ce priveşte interacţiunea dintre biologie şi cultură; unde ar trebui să o poziţionăm în rândul marilor gânditori din istoria eticii (David Hume este personalitatea pe care eu o prefer); în legătură cu modul în care cunoştinţele despre latura noastră biologică ne-ar putea ajuta să evităm alegerea unor variante pe termen scurt care indică plăcerea, pentru a evita un dezastru. Aceste întrebări rămân deschise pentru viitor. Deocamdată, este suficient dacă cititorul s-a convins că latura biologică nu este atât de irelevantă pentru morala noastră cum au crezut majoritatea dintre noi pentru mult timp.

Referinţe

Darwin, C.: *The Origin of Species* (Londra: John Murray, 1859).
Dawkins, R.: *The Selfish Gene* (Oxford, 1976); ediţia a II-a (Oxford: Oxford University Press, 1989).
de Wall, F.: *Chimpanzee Politics* (Londra: Cape, 1982).
Goodall, J.: *The Chimpanzees of Gombe* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986).
Hamilton, W.D.: „The genetical evolution of social behaviour, I”, în *Journal of Theoretical Biology*, 7 (1964a), pp. 1-16.
Hamilton, W.D.: „The genetical evolution of social behaviour, II”, în *Journal of Theoretical Biology*, 7 (1964b), pp. 17-32.
Hume, D.: *Treatise of Human Nature* (1783), L.A. Selby-Bigge (coord.) (Oxford: Clarendon Press, 1978).
Huxley, T.H.: *Evolution and Ethics*, J. Huxley (coord.) (Londra: Pilot Press, 1947).
Kropotkin, prinţul: *Mutual Aid: A Factor of Evolution* (Londra: Heinemann, 1902).
Lieberman, P.: *The Biology and Evolution of Language* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984).

Mackie, J. : *Ethics : Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth : Penguin, 1977).
Mackie, J. : *Hume's Moral Theory* (Londra : Routledge and Kegan Paul, 1979).
Maynard Smith, J. : „The evolution of behaviour", în *Scientific American*, 239 : 3 (1978), pp. 176-193.
Midgley, M. : *Evolution as Religion : Strange Hopes and Stranger Fears* (Londra : Methuen, 1985).
Moore, G.E. : *Principia Ethica* (Cambridge : Cambridge University Press, 1903).
Murphy, J. : *Evolution, Morality and the Meaning of Life* (Totowa, NJ : Rowman şi Littlefield, 1982).
Nozick, R. : *Philosophical Explanations* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1981).
Rawls, J. : *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1971).
Ruse, M. : *Taking Darwin Seriously* (Oxford : Basil Blackwell, 1986).
Spencer, H. : *Principles of Ethics* (Londra : Williams and Norgate, 1892).
Sumner, W.G. : *The Challenge of Facts and Other Essays*, A.S. Kelle (coord.) (New Haven : Yale University Press, 1914).
Trivers, R. : „The evolution of reciprocal altruism", în *Quarterly Review of Biology*, 46 (1971), pp. 35-57.
Trivers, R. : „Foreword", în *The Selfish Gene*, R. Dawkins (Oxford : Oxford University Press, 1976).
van den Berghe, P. : *Human Family Systems : An Evolutionary View* (New York : Elsevier, 1979).
Wilson, E.O. : *Sociobiology : The New Synthesis* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1975).
Wilson, E.O. : *On Human Nature* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1978).

Îndrumări bibliografice

Ideile lui Herbert Spencer se regăsesc (într-o mare măsură) în lucrarea sa, *Principles of Ethics*. Concepţiile lui W.G. Sumner sunt incluse în colecţia sa de eseuri, *The Challenge of Facts and Other Essays*. Principala lucrare a prinţului Kropotkin este *Mutual Aid : A Factor of Evolution*.

Critica clasică a darwinismului social tradiţional îi aparţine lui T.H. Huxley. Eseul său, împreună cu cel al nepotului său, Julian (centrat pe etica proevoluţionistă) sunt reunite în *Evolution and Ethics*. G.E. Moore, în *Principia Ethica*, ilustrează neajunsurile filozofice ale argumentelor lui Spencer.

Dintre multele lucrări ce se ocupă cu darwinismul social, punctul de plecare îl reprezintă în mod cert Richard Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought* (New York : Braziller, 1959). Cynthia Eagle Russett, *Darwin in America* (San Francisco : Freeman, 1976) oferă adăugiri şi rectificări. Flancul britanic este acoperit bine de Greta Jones cu *Social Darwinism and English Thought* (Brighton : Harvester, 1980).

Revenind la zilele noastre, fundalul ştiinţific este prezentat de E.O. Wilson, mai ales în marea sa lucrare *Sociobiology : The New Synthesis* şi, sub o formă mai populară, care vizează specia umană în mod special, în *On Human Nature*. Lucrarea provocatoare *Selfish Gene* de Richard Dawkins reprezintă o lectură obligatorie. O abordare ştiinţifică mai prozaică se regăseşte în lucrarea mea *Sociobiology : Sense or Nonsense ?* (ediţia a II-a ; Dordrecht : Reidel, 1985). După cum se va vedea, mi-am schimbat radical părerea în legătură cu importanţa aspectului evoluţionist pentru etică. Extrem de potrivite pentru susţinerea laturii empirice a caracterului biologic pe care îl are morala noastră sunt două cărţi recente despre cimpanzei : Franz de Waal, *Chimpanzee Politics*, şi Jane Goodall, *The Chimpanzees of Gombe*.

Printre cei care consideră că noua biologie revitalizează etica evoluţionistă se numără John Mackie, „The law of the jungle" (*Philosophy*, 52, 1978, pp. 455-464) ; Jeffrey Murphy, *Evolution,*

Morality and the Meaning of Life, şi Michael Ruse, *Taking Darwin Seriously*. Solidari cu aceştia, dar totuşi critici, sunt Peter Singer, *The Expanding Circle : Ethics and Sociobiology* (New York : Farrar, Straus şi Giroux, 1981) şi Roger Trigg, *The Shaping of Man* (New York : Blackwell, 1982). Philip Kitcher, *Vaulting Ambition* (Cambridge, Mass. : MIT Press, 1985) se opune acestei teorii.

Vezi, de asemenea :

Isaac, G.L. : „Aspects of human evolution", în *Evolution from Molecules to Men*, D.S. Bendall (coord.) (Cambridge : Cambridge University Press, 1983), pp. 509-543.

Singer, P. : „Famine, affluence and morality", în *Philosophy and Public Affairs*, 1 (1977), pp. 229-243.

— 45 —

Marx împotriva moralei

Allen Wood

i. Introducere

Adesea, marxiştii au exprimat o atitudine contemplativă faţă de morală, care (spun ei) nu este decât o formă de iluzie, falsă conştiinţă şi ideologie. Dar alţii (chiar dacă se consideră marxişti sau nu) găsesc adesea această atitudine greu de înţeles. Marxiştii condamnă capitalismul pentru exploatarea clasei muncitoare şi pentru condamnarea oamenilor la vieţi alienate sau neîmplinite. Ce motive pot oferi ca explicaţie şi cum pot aştepta ca alţii să facă la fel dacă ei nu apelează deloc la morală ? Respingerea marxistă a moralei începe totuşi cu Marx însuşi. Şi eu voi susţine că este un punct de vedere uşor de apărat, o consecinţă naturală, după cum spune Marx, a concepţiei materialiste asupra istoriei. Chiar dacă nu acceptăm celelalte puncte de vedere ale lui Marx, atacul său asupra moralei ridică probleme semnificative privind felul în care ar trebui să percepem morala.

ii. Antimoralismul lui Marx

Marx nu prea vorbeşte despre problemele care îi interesează pe moralişti şi pe filosofii morali. Dar din ceea ce spune este clar că această tăcere nu se datorează unor neglijenţe favorabile. Atitudinea sa este mai degrabă una de ostilitate deschisă faţă de speculaţia morală, de valorile morale şi chiar de morală. Marx foloseşte de obicei sintagme ca „moral" şi „critica moralizatoare" pentru a condamna personaje precum Pierre Proudhon, Karl Heinzen sau alţi „socialişti adevăraţi" germani. El condamnă sever cererile Programului de la Gotha pentru „salarii drepte" şi „o distribuire corectă", afirmând că asemenea fraze „confundă înfăţişarea reală" a clasei muncitoare cu un „verbiaj învechit" şi „un gunoi ideologic" pe care această abordare ştiinţifică a făcut-o demodată (MEW 19 : 22, SW 325). În vreme ce alţii îl conving pe Marx să includă retorică morală blândă în Principiile Primei Internaţionale, el crede că trebuie să îi ceară scuze lui Engels pentru aceasta : „Am fost obligat să inserez două fraze despre «datorie» şi «drept»… acelaşi lucru despre «adevăr, morală şi justiţie», dar sunt plasate astfel încât nu pot face nici un rău" (CW 42, p. 18).

Marx descrie permanent morala, împreună cu religia şi legea, ca forme ale ideologiei, „prea multe prejudicii burgheze în spatele cărora se ascund tot atâtea interese burgheze" (MEW 4, p. 472 ; CW 6, pp. 494-495 ; *cf.* MEW 3, p. 26 ; CW 5, p. 36). Dar el nu condamnă doar ideile burgheze despre morală. Ţinta sa este morala însăşi, întreaga morala. În *Ideologia germană*, el pretinde că viziunea materialistă asupra istoriei, prin expunerea legăturii dintre ideologia morală şi interesele de clasă, „distruge complet morala", indiferent de conţinutul sau de apartenenţa ei la vreo clasă (MEW 3, p. 404 ; CW 5, p. 419). Când un critic imaginar acuză : „Comunismul… desfiinţează religia, morala, în loc să le dea o formă nouă"[1], *Manifestul Comunist* nu răspunde negând că această acuzaţie este adevărată, ci observând că la fel cum revoluţia comunistă va implica o separare radicală de toate relaţiile de proprietate tradiţionale, ea va implica şi o separare radicală de toate ideile tradiţionale (MEW 4, pp. 480-481 ; CW 6, p. 504). În mod evident este părerea lui Marx aceea care arată că, la fel cum înlăturarea proprietăţii burgheze va fi o sarcină a revoluţiei comuniste, „înlăturarea moralei" va fi o alta. Marx merge până acolo încât susţine răul moral în faţa binelui moral. El insistă că, în istorie, „întotdeauna răul triumfă asupra binelui, deoarece răul este cel care aduce mişcare vieţii, care face istorie câştigând lupta" (MEW 4, p. 140 ; CW 6, p. 174).

Unii autori, precum Karl Kautsky, au interpretat asemenea remarci sub forma unor pledoarii pentru „libertatea faţă de valori" din ştiinţa socială marxistă. Dar această interpretare este atât neplauzibilă, cât şi anacronică. Scrierile spun cu totul altceva. Şi ideea că ştiinţa trebuie să fie lipsită de valoari a fost o idee neokantiană ; Marx a scris într-o epocă şi într-o tradiţie nefamiliare şi nepregătite să accepte acceastă idee. Nici un cititor al lui Marx nu poate să nege că are „judecăţi de valoare" despre capitalism, şi el nu încearcă niciodată să îşi izoleze analiza ştiinţifică a capitalismului de condamnarea lui furioasă. Când Marx acuză capitalismul de faptul că opreşte dezvoltarea potenţialului uman şi că împiedică realizarea lui, el se foloseşte de judecăţile despre nevoile şi interesele oamenilor şi chiar de un cadru naturalist, aristotelic, de idei care privesc natura bunăstării şi a împlinirii umane.

Judecăţi despre ceea ce este bine pentru oameni, despre ceea ce este în interesul lor, sunt cu siguranţă „judecăţi de valoare", dar nu sunt neapărat judecăţi *morale*, deoarece chiar dacă nu îmi pasă deloc de morală, aş putea să fiu totuşi interesat de promovarea intereselor şi bunăstării mele personale şi a altora de care îmi pasă. Ar fi întrutotul în spiritul gândirii lui Marx să respingă morala şi totuşi să susţină desfiinţarea capitalismului pe temeiul că el împiedică bunăstarea umană, atât timp cât preocuparea sa pentru bunăstarea umană nu se bazează pe valori sau principii morale. Atacul lui Marx asupra moralei nu este un atac asupra „judecăţilor de valoare", ci o respingere a judecăţilor morale specifice, mai ales a celor care implică ideea de drept şi dreptate.

1. Karl Marx, Friedrich Engels, „Manifestul Partidului Comunist", în volumul Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere alese în două volume*, volumul 1, ediţia a III-a, Editura Politică, Bucureşti, 1966, p. 30.

iii. Materialismul istoric

Este concepţia materialistă a istoriei căruia Marx îi atribuie „distrugerea moralei". Materialismul istoric tratează istoria ca fiind împărţită pe epoci, fiecare caracterizată în principal prin *modul său de producţie*. Un mod de producţie constă dintr-un set de *relaţii sociale de producţie*, un sistem de roluri economice care oferă control efectiv asupra mijloacelor, proceselor şi rezultatelor producţiei sociale ocupanţilor unor roluri, excluzând ocupanţii altor roluri. Aceste diferenţe între roluri reprezintă baza diferenţelor de clasă în societate.

În teoria materialistă, schimbarea socială apare deoarece *forţele de producţie* ale societăţii nu sunt statice, ci se schimbă, şi, în ansamblu, tind să crească. În orice stadiu al dezvoltării lor, folosirea forţelor de producţie şi creşterea lor în continuare sunt uşurate mai mult de unele relaţii sociale decât de altele. Nici un set de relaţii de producţie nu are un avantaj permanent asupra celorlalte în acest sens ; în schimb, în diferite stadii de dezvoltare a puterilor productive, seturi diferite de relaţii sociale sunt mai potrivite pentru a promova dezvoltarea producţiei. În final, orice set de relaţii de producţie se demodează ; devin nefuncţionale în relaţie cu folosirea forţelor de producţie şi „îşi opresc" dezvoltarea. O *revoluţie socială* constă într-o transformare a relaţiilor sociale de producţie care este cerută de şi pentru creşterea forţelor de producţie (MEW 13, p. 9 ; SW, p. 183).

Mecanismul prin care relaţiile sociale sunt adaptate pentru a promova dezvoltarea forţelor de producţie este *lupta de clasă*. Relaţiile sociale de producţie împart societatea în grupuri, determinate de rolurile lor în producţie, de gradul şi de tipul de control pe care îl au asupra instrumentelor materiale de producţie. Aceste grupuri nu reprezintă clasele în sine, dar ele devin clase de îndată ce apare o mişcare politică sau o ideologie care le reprezintă *interesele de clasă*. Interesele unei clase se bazează pe situaţia comună a membrilor clasei şi în special pe relaţia ei ostilă cu celelalte clase. În general, membrii acelor clase care controlează condiţiile de producţie au un interes în menţinerea dominaţiei lor, iar cei asupra cărora se exercită acest control au interesul să îl obţină de la cei care îl deţin. Aceste interese individuale nu sunt totuşi în mod direct interesele clasei. De vreme ce clasele nu sunt doar categorii de indivizi, ci organizaţii sau mişcări sociale sau politice legate de ideologii, interesele unei clase reprezintă întotdeauna ceva diferit de interesele individuale ale membrilor clasei. De fapt, Marx identifică interesele unei clase cu interesele politice ale mişcării care reprezină acea clasă (MEW 4, p. 181 ; CW 6, p. 211).

În fine, interesele unei clase constau în stabilirea şi susţinerea unui set de relaţii de producţie care plasează controlul producţiei în mâinile membrilor acelei clase. Dar de aici nu rezultă că interesele clasei sunt pur şi simplu interesele personale ale membrilor clasei sau că interesele acelei clase sunt urmărite ca interese egoiste. Într-un război al claselor, ca şi într-un război al naţiunilor, victoria este câteodată posibilă numai prin sacrificiul intereselor individuale. Indivizii chemaţi să se sacrifice astfel se văd luptând pentru ceva mai important şi care valorează mai mult decât propriile interese ; şi, în acest sens, ei au dreptate, deoarece luptă pentru interesele clasei lor.

iv. Ideologia

Acest lucru mai important şi mai valoros este însă rareori prezentat ca interesul unei clase sociale. În schimb, o clasă formează din condiţiile materiale ale vieţii „o întreagă superstructură de sentimente diferite şi caracteristice, de iluzii, moduri de gândire şi percepţii ale vieţii" (MEW 8, p. 139; CW 11, p. 128) pe care membrii le utilizează ca motive conştiente ale acţiunilor pe care ei le întreprind în numele intereselor de clasă. Când aceste sentimente, gânduri şi percepţii sunt produsele unei clase speciale de lucrători mentali care muncesc în folosul clasei, Marx are un nume special pentru ele: *ideologie*. Produsele ideologilor – ale preoţilor, poeţilor, filosofilor, profesorilor şi pedagogilor – sunt, în teoria materialistă, tipic ideologice. Conţinutul acestor produse poate fi cel mai bine redat prin felul în care reprezintă concepţiile globale asupra anumitor clase sociale dintr-o anumită epocă şi în care serveşte interesele acestor clase.

Într-o bine-cunoscută scrisoare către Franz Mehring, Friedrich Engels descrie ideologia ca pe „un proces pe care aşa-numitul cugetător îl împlineşte ce-i drept, în chip conştient, dar fals conştient. Adevăratele forţe motrice care-l pun în mişcare îi rămân necunoscute, altfel n-ar fi un proces ideologic. Prin urmare, el îşi închipuie forţe motrice false, aparente"[1]. Conform acestei perspective, iluzia principală în orice ideologie este o iluzie despre bazele sale de clasă. Aici nu este vorba despre ignoranţă, eroare sau decepţie psihologică legate de psihologia individuală a acţiunilor cuiva. Când ideologii cred că sunt motivaţi de entuziasmul religios sau moral, adesea aşa este – Engels nu vrea să susţină că ei sunt neapărat victime ale unui fel de decepţie personală care apare când acţionez în propriul interes, dar mă amăgesc singur crezând că acţionez din datorie morală şi dragoste filantropică. Dar întrebarea este: Ce înseamnă de fapt să acţionezi pe baze morale, religioase sau filosofice? Care este legătura unor asemenea acţiuni cu viaţa socială? Când acţionăm din astfel de motive, ce facem noi de fapt?

Când sunt motivaţi de ideologii, oamenii nu se văd ca reprezentanţi ai unei mişcări de clasă; ei sunt aceiaşi. Ei nu se gândesc la interesele clasei ca la o explicaţie fundamentală a faptului că aceste idei apelează la ei şi nu la alţii; dar aceasta este totuşi explicaţia corectă. Ei nu acţionează cu intenţia de a promova interesele unei clase sociale ca opuse altora, ci acţionează direct, şi câteodată numai fiindcă într-adevăr nu au o asemenea intenţie. Pentru că dacă ar ştii cu adevărat ce fac, s-ar putea să nu mai continue.

v. Ideologia ca lipsă de libertate

Atitudinea marxistă faţă de falsa conştiinţă reprezentată de ideologie este considerată o formă de *lipsă de libertate*. La nivelul cel mai evident şi mai superficial (unde se situează de obicei problemele despre libertate în tradiţia liberală engleză), libertatea ne este furată atunci când întâlnim în urmărirea scopurilor noastre obstacole externe, cum ar fi gratiile

1. „Engels către Franz Mehring la Berlin", în volumul Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere alese în două volume*, volumul 2, ediţia a III-a, Editura Politică, Bucureşti, 1967, p. 469.

închisorii sau ameninţarea violenţei. Mergând mai departe, vom putea, de asemenea, recunoaşte obstacole interne (cum ar fi dorinţele impulsive şi incapacităţile) ca elemente distructive ale libertăţii. Dacă mergem şi mai departe, putem vedea că ignoranţa este o lipsă de libertate, ca atunci când intenţiile noastre sunt formate fără a cunoaşte corect modul în care acţiunile noastre afectează rezultatele de care ne pasă sau fără a avea idei corecte despre setul de alternative care ne sunt deschise. Ameninţarea la adresa libertăţii pe care ideologia o determină este ceva în genul acesta, deşi poate nu chiar la fel, deoarece este foarte posibil ca victimele ideologiei să fie informate pe deplin în legătură cu lucrurile importante pentru ele. Problema este că semnificaţia acţiunilor noastre poate merge dincolo de lucrurile importante pentru noi, chiar dincolo de lucrurile de care suntem capabili să ne pese, deoarece merge dincolo de ceea ce putem înţelege despre noi şi acţiunile noastre. Eu acţionez din motive religioase, de exemplu, dar promovez interesele unei anumite clase fără să îmi dau seama că fac lucrul acesta. Când se întâmplă acest lucru, eu nu sunt liber în ceea ce fac, deoarece semnificaţia acţiunilor mele exclude libertatea mea de a acţiona ; deoarece nu sunt eu cel care face lucrul acesta ca o fiinţă care gândeşte şi ştie ce face. Aceasta nu este lipsa de libertate care determină incapacitatea de a face ceea ce intenţionez să fac ; de fapt, ea ar putea fi descrisă ca lipsa de libertate care determină incapacitatea de a intenţiona ceea ce fac.

Sunt cu adevărat liber în acest sens numai dacă acţiunile mele au ceea ce am putea numi „transparenţă” : văd acţiunile acestea aşa cum sunt ele de fapt şi le întreprind intenţionat în lumina acestei cunoaşteri. Când un anumit sistem de idei îmi este disponibil din punct de vedere social datorită intereselor clasei pe care o serveşte şi acţiunile mele sunt motivate de aceasta, atunci sunt cu adevărat liber când întreprind aceste acţiuni şi aleg aceste acţiuni în lumina acelei înţelegeri. Dar dacă sistemul de idei inhibă o asemenea înţelegere prin ascunderea sau falsificarea rolului jucat de interesele clasei, atunci el distruge transparenţa acţiunii celor care acţionează pe baza lui şi le subminează libertatea.

Transparenţa acţiunii nu este numai o valoare teoretică. Cunoaşterea este subversivă : dacă am înţeles clar bazele sociale şi semnificaţia a ceea ce facem, n-o să continuăm să facem acele lucruri. Omenirea poate nu cunoaşte încă nici un fel de viaţă socială care ar putea fi trăită absolut transparent. Dacă Marx are dreptate, atunci stabilitatea tuturor societăţilor bazate pe exploatarea de clasă – şi aceasta înseamnă orice clasă socială din istorie, incluzând-o pe a noastră – depinde de faptul că membrii lor sunt sistematic privaţi de libertatea transparenţei sociale. Exploataţii pot fi ţinuţi la locul lor numai dacă ideile lor despre locul acesta sunt bine ascunse ; şi sistemul ar putea fi ameninţat chiar dacă exploatatorii au idei extrem de corecte despre relaţiile de care ei profită pe seama altora. Clasele revoluţionare pot obţine mai uşor sprijinul altor clase, şi chiar şi acela al propriilor lor membri, dacă prezină interesele clasei lor într-o formă glorificată. Ideologia nu este un fenomen marginal, ci este fundamental pentru întreaga viaţă socială în felul în care ea a existat până astăzi.

vi. Morala ca ideologie

În lumina acestui lucru, n-ar trebui să fie surprinzător că Marx priveşte morala, legea, religia şi alte forme ale conştiinţei sociale ca fundamental ideologice. Morala este un sistem de idei care interpretează şi reglează comportamentul oamenilor în moduri fundamentale pentru funcţionarea oricărei clase sociale. Ea are şi potenţialul de a-i motiva pe oameni să facă schimbări sociale pe scară largă. Dacă istoria societăţilor este în principal o istorie a exploatării şi a luptei de clasă, atunci este de aşteptat ca sistemele obişnuite de idei morale să ia forma unor ideologii prin care lupta de clasă să fie în acelaşi timp purtată şi ascunsă. În acest fel, Marx crede că materialismul istoric a „distrus morala" dezvăluindu-i temelia ascunsă în interesele de clasă.

Poate că nu suntem surprinşi să îl vedem pe Marx atacând morala în felul acesta, dar putem crede că atitudinea lui este exagerată şi inutil paradoxală, chiar dacă îi suntem recunoscători, de dragul argumentului, că materialismul istoric este adevărat. Unele percepţii morale (ca şi respectul minim pentru vieţile şi interesele altora) par imposibil de influenţat de către clasă, dar aparent aparţin unui posibil cod moral, deoarece fără ele nici o societate nu ar fi posibilă. Cum îşi poate dori Marx să discrediteze aceste percepţii sau să creadă că materialismul istoric le-a discreditat ? În plus, dacă toate mişcările de clasă au nevoie de morală, atunci aparent şi clasa muncitoare are nevoie de ea. Cum poate Marx să priveze proletariatul de o armă importantă în lupta de clasă ?

Totuşi, ca să respingi morala nu este necesar să respingi tot comportamentul pe care îl cere morala şi să îl susţii pe cel pe care îl interzice. Ar putea exista unele tipare de comportament comun pentru toate ideologiile morale şi ne putem aştepta ca acestea să le accentueze, de vreme ce aceasta ajută la ascunderea caracterului de clasă al ideologiei. Dacă oamenii trebuie să facă unele lucruri şi să se abţină de la altele pentru a avea o viaţă socială decentă, atunci Marx ar vrea cu siguranţă ca acestea să continue în viitor în societatea comunistă. Dar Marx nu ar vrea ca aceste lucruri să fie făcute doar *pentru că* un anume cod moral le cere, de vreme ce codurile morale sunt ideologii de clasă care subminează transparenţa pentru oamenii care acţionează pe baza lor.

Teama este poate că fără motive morale nimic nu ne va reţine de la a cădea în cea mai cumplită barbarie. Marx nu doreşte să împărtăşească această temere, strâns înrudită cu cea conform căreia dacă nu există Dumnezeu, atunci totul este permis. Sarcina emancipării umane este de a construi o societate umană bazată pe transparenţă raţională, liberă de mistificarea adusă de către morală şi de către alte ideologii. Marx ştie că în prezent nu avem nici o concepţie clară despre cum ar arăta o astfel de societate, dar el crede că omenirea are misiunea de a pune bazele unei astfel de societăţi.

Marx are motive întemeiate penru a refuza să scutească ideologiile morale ale clasei muncitoare de aceste restricţii. Misiunea istorică a mişcării proletariatului este emanciparea umană ; dar orice ideologie, incluzând ideologiile clasei muncitoare, subminează libertatea distrugând transparenţa acţiunii. Marx critică moralizarea în cadrul mişcării pentru că el are în vedere „perspectiva realistă" adusă de materialismul istoric ca fiind indispensabilă pentru sarcina ei revoluţionară (MEW 19, p. 22, SW, p. 325).

vii. Dreptatea

Marx îşi completează atacul împotriva clasei muncitoare moralizând cu o justificare a corectitudinii tranzacţilor economice.

> Tranzacţiile încheiate între agenţii producţiei sunt juste pentru că ele rezultă ca o consecinţă firească din relaţiile de producţie. [Conţinutul unei tranzacţii] este just din momentul în care corespunde modului de producţie, este adecvat acestuia. Nu este just atunci când vine în contradicţie cu modul de producţie.[1]

O tranzacţie este corectă atunci când este funcţională în cadrul modului de producţie existent. Din aceasta rezultă în mod direct că tranzacţiile cu caracter exploatator dintre capitalist şi muncitor şi sistemul distribuirii capitaliste rezultând din ele sunt perfect corecte şi nu violează drepturile nimănui (MEW 19, p. 18 ; SW, pp. 321-322 ; MEW 19, pp. 359, 382 ; MEW 23, p. 208 ; C1, p. 194). În mod similar, odată ce vedem că aceasta înseamnă justeţe pentru schimburile şi distribuţia capitalistă, nu vom mai considera faptul că sunt drepte ca argument pentru apărarea acestora.

După cum ne spune Marx, concepţia sa despre dreptate se bazează pe felul în care normele morale derivă din relaţiile de producţie. Nu este o explicaţie a dreptăţii pe care fie un apărător al sistemului, fie un critic moral ar oferi-o, şi nu se doreşte a fi o concepţie a dreptăţii care surprinde felul în care agenţii sociali privesc justeţea tranzacţiilor pe care ei le consideră corect. Dar este o justificare cu scopul de a identifica ceea ce reglementează de fapt utilizarea unor termeni ca „drept" şi „nedrept", şi, în acest fel, anticipează anumite trăsături ale unor teorii filosofice contemporane importante. În conformitate cu aceste teorii, utilizarea termenului „apă" face referire la H_2O, dacă folosirea acestui termen este reglementată de faptul că substanţa la care ei se referă este H_2O, chiar dacă ei nu ar accepta lucrul acesta ca o justificare a ceea ce vor să spună prin cuvântul „apă" (deoarece, de exemplu, nu au conceptul de H_2O sau au concepţii populare superstiţioase despre natura apei). În mod analog, Marx susţine că utilizarea termenilor de „dreptate" şi „nedreptate" în tranzacţiile economice este reglementată de funcţionalitatea acestor tranzacţii pentru modul predominant de producţie ; rezultă de aici că acestea sunt proprietăţile tranzacţiilor la care se referă aceşti termeni – chiar dacă înţelegerea dreptăţii şi nedreptăţii în acest fel are efectul de a priva aceşti termeni de forţa persuasivă pe care o au de obicei. În percepţia lui Marx, numai ideologia morală ne face să privim proprietăţile morale, precum dreptatea, dezirabile în mod inerent sau necesar. (Odată ce ajungem să înţelegem ce înseamnă dreptatea cu adevărat, vom dobândi o percepţie mai sobră despre ceea ce înseamnă dezirabil.)

1. Karl Marx, *Capitalul*, volumul 3, partea I, cartea a III-a, ESPLP, Bucureşti, 1956, p. 332-333.

viii. Morala şi raţionalitatea

Există câteva concepţii care se definesc în esenţă de la sine, printr-o activitate care le este asociată. Raţionalitatea ştiinţifică, de exemplu, nu este limitată la ceea ce oamenii au numit „ştiinţă” în trecut, deoarece activitatea ştiinţei constă în critica sa, în respingerea conţinutului său actual şi în atribuirea unuia nou. Ceea ce a fost considerat în trecut un comportament „raţional”, chiar şi criteriul de raţionalitate în sine, poate fi supus unei critici şi tratat ca fiind ceva mai puţin decât raţional. În cultura modernă, a existat o tendinţă puternică de a identifica pur şi simplu morala cu raţiunea practică şi, în consecinţă, de a privi judecata morală ca pe o noţiune autocritică şi autodeterminantă. În această concepţie, toate erorile din gândirea morală sunt erori în conţinutul unor percepţii morale specifice : „morala în sine” transcende întotdeauna (poate chiar prin definiţie) toate erorile morale, cel puţin în principiu.

Concepţia lui Marx despre morală implică negarea faptului că morala poate fi privită în oricare dintre aceste moduri. Dacă există un fel de gândire practică care se autocorectează astfel, aceasta nu este morala. Motivul este că morala, conceptele şi principiile morale, gândurile şi sentimentele morale, fac obiectul unei alte sarcini cu o metodă de operare destul de diferită. Împreună cu religia şi legea, sarcinile fundamentale ale moralei sunt integrarea socială şi propagarea intereselor de clasă, metoda sa principală fiind mistificarea ideologică şi ascunderea. O morală care şi-a înţeles propriile baze sociale ar fi la fel de imposibilă ca şi religia care s-a întemeiat pe percepţia clară că orice credinţă în supranatural este o superstiţie.

ix. Iluzia bunăvoinţei imparţiale

Vom vedea de ce este aşa dacă analizăm o caracteristică fundamentală a moralei ca atare. Este specific gândirii morale să se prezinte ca fiind întemeiată pe asemenea lucruri ca dorinţă a unui Dumnezeu universal binevoitor sau un imperativ categoric dat numai de raţiune ori pe un principiu general al fericirii. Oricare ar fi teoria, morala este descrisă ca o dorinţă de mai bine, imparţială sau dezinteresată, care înglobează toate interesele relevante şi le preferă pe unele faţă de altele numai atunci când există motive solide (imparţial bazate) de a face acest lucru. Această trăsătură a moralei o face să fie, în esenţă, ideologică.

Fără nici o îndoială, oamenii pot crede că acţionează astfel, iar o anumită acţiune poate chiar să dovedească o bunăvoinţă imparţială faţă de interesele imediate ale indivizilor afectaţi. Atât timp cât respectăm cerinţa morală de a lua în calcul consecinţele imediate ale acţiunilor noastre, nu există nici o problemă în realizarea imparţialităţii. Dar morala ne încurajează şi să ne considerăm acţiunile ca încadrându-se într-un cod moral, valid şi pentru semenii noştri. Când facem acest lucru, ne imaginăm că acţiunile se supun principiului bunăvoinţei imparţiale pe care ni-l reprezentăm eficient la o scară mare. În acest moment, devine evident caracterul iluzoriu al imparţialităţii morale. Într-o societate bazată pe exploatarea de clasă şi sfâşiată de lupta de clasă, nu poate exista o formă de

acţiune semnificativă la nivel social şi eficientă care să respecte principiul bunăvoinţei imparţiale. Acţiunile considerate „drepte" (deoarece corespund modului dominant de producţie) promovează în mod sistematic interesele clasei conducătoare pe seama celor exploataţi. Acţiunile care încearcă să răstoarne această ordine, aprobate de vreun cod moral revoluţionar, promovează interesele clasei revoluţionare pe seama celorlalte clase.

În opinia lui Marx, cea mai puternică caracteristică a ideologiei este tendinţa de a prezenta punctul de vedere şi interesele unei clase ca fiind universale (MEW 3, pp. 46-49 ; CW 5, pp. 59-62 ; MEW 4, p. 477 ; CW 6, p. 501). Tocmai acest lucru îl fac şi ideologiile morale : ele prezintă acţiunile în beneficiul unei clase ca fiind absolut dezinteresate, în slujba binelui comun, a drepturilor şi a bunăstării omenirii în general. Ar fi greşit să credem că acestă iluzie poate fi eliminată prin intermediul unui nou cod moral care să aibă succes în ceea ce ideologiile de clasă încearcă doar să facă. Într-o societate bazată pe exploatarea de clasă şi sfâşiată de lupta de clasă, imparţialitatea este o iluzie. Nu există interese universale, o cauză a omenirii în general şi nici un loc de refugiu în faţa luptei. Acţiunile unui individ pot fi motivate subiectiv de bunăvoinţa imparţială, dar efectul social obiectiv nu este niciodată impaţial. Singurele acţiuni imparţiale într-o luptă de clasă sunt de fapt doar cele care nu contează.

Aceste lucruri sunt valabile pentru toate clasele, nu doar pentru cea muncitoare. Marx crede că mişcarea acesteia este în interesul „unei largi majorităţi" (MEW 4 : 472 ; CW 6 : 495), dar interesele clasei muncitoare sunt interesele unei anumite clase, nu ale omenirii în general. Marx crede că mişcarea proletară va conduce la dispariţia societăţii bazate pe clase, realizându-se astfel emanciparea universală. Dar primul pas este emanciparea acestei clase de iluzia ideologică a societăţii bazate pe clase. Aceasta înseamnă că ea trebuie să îşi urmărească interesele de clasă în mod conştient, nedistrasă de iluziile ideologice care i-ar glorifica interesele, asimilându-le cu cele ale omenirii în ansamblu. Marx crede că acest lucru se poate întâmpla doar dacă proletariatul devine conştient de propria existenţă ; numai atunci mişcarea va putea crea o societate în care nu există iluzii ideologice şi nici clasele care determină apariţia acestora.

x. Rezistă ideile lui Marx în absenţa moralei ?

Marx a fost un gânditor radical, iar atacul său asupra moralei este printre cele mai radicale idei ale sale. Ideea marxistă a unei mişcări sociale revoluţionare şi a unei noi ordini sociale care ar aboli morala dorea să şocheze, să înspăimânte şi să provoace publicul pentru a testa limitele imaginaţiei acestuia. Poate este de înţeles că aceia care sunt de acord cu critica marxistă a capitalismului consideră această idee inutilă, aproape neinteligibilă, jenantă şi cred că singura interpretare viabilă a ideilor lui Marx este cea care poate fi regăsită în textele sale. Antimoralismul marxist nu se asociază prea uşor ideii răspândite că monstruoasele atrocităţi care au şocat secolul XX (şi pentru care marxiştii nu consideră că au vreo responsabilitate) au fost cauzate de catastrofele *morale* instrumentate de către politicieni, partide şi indivizi. Ideea în sine este destul de dubioasă – tipică tendinţei umane de a blama moral ceea ce urâm şi ne înspăimântă, dar nu

înţelegem. Însă pentru cei care susţin ideea, un Marx care atacă morala poate fi uşor condamnat pentru „purificări”, pentru gulag şi pentru crimele comunismului.

Dar această linie de argumentaţie se sprijină pe o ipoteză eronată şi pe un raţionament invalid. Respingerea moralei nu este echivalentă cu acceptarea a tot ceea ce morala condamnă sau cu eliminarea celor mai bune motive de dezaprobare. Putem respinge morala, reţinând o perspectivă raţională şi umanistă, aşa cum a făcut Marx. Morala nu este singurul remediu posibil pentru abuzurile de care a suferit marxismul şi îndrăznesc să spun că nu este nici cel mai bun remediu. Fanaticii ne conving în fiecare zi că până şi cele mai pure intenţii nu împiedică crime monstruoase, cu excepţia cazului în care inteligenţa dublează entuziasmul moral. Un remediu mai bun ar însemna ca intelectul uman să fie lăsat să decidă dacă mijloacele noastre îşi vor atinge scopul şi dacă scopul nostru corespunde într-adevăr dorinţelor noastre.

Dar temerea este că, fără morală, nu putem avea încredere în aceste dorinţe. De ce ne-am strădui să înlăturăm exploatarea capitalistă sau să evităm coşmarul totalitarismului dacă, la o analiză mai atentă, descoperim că nici nu vrem acest lucru ? Ce se întâmplă dacă descoperim că interesul nostru se identifică cu cel al exploatatorilor ? Ce anume, cu excepţia moralei, ar putea contrabalansa acest argument ? Un principiu fundamental al materialismului istoric susţine însă că cea mai puternică motivaţie umană, care explică dinamica schimbării sociale, nu intră nici în categoria interesului propriu nici în cea a moralei. Marx consideră că interesul propriu este un factor motivaţional puternic, dar crede că interesele indivizilor au efecte prea variate pentru a putea coagula o transformare globală istorică. Pe de altă parte, preocuparea pentru interesul universal sau pentru dreptate la nivel abstract poate avea rezultate doar dacă serveşte ca pretext iluzoriu pentru promovarea interesului de clasă bine definit.

Aceste interese de clasă sunt forţele conducătoare ale istoriei. Ele sunt departe de a fi imparţiale – nu doresc realizarea bunăstării generale sau a dreptăţii imparţiale, ci instaurarea şi protejarea unui anumit set de relaţii de producţie, care ar însemna emanciparea şi dominaţia unei anumite clase sociale în circumstanţe istorice date. Marx apelează doar la interesele de clasă ale proletariatului revoluţionar în susţinerea pledoariei pentru înlăturarea capitalismului şi crearea unei societăţi mai emancipate şi mai umane. Marx crede că interesele de clasă ale proletariatului îi vor atrage şi pe cei care nu sunt proletari, dar sunt capabili să înţeleagă din punct de vedere teoretic procesul istoric (MEW 4, p. 472, CW 6, p. 494). Acest apel apare dintr-o identificare informată cu o mişcare istorică concretă, nu din interesul propriu brut şi cu atât mai puţin dintr-un angajament imparţial faţă de principiile şi scopurile morale pe care se crede că le are mişcarea. Aceia care se alătură cauzei proletariatului având această din urmă atitudine nu au reuşit să înţeleagă din punct de vedere teoretic mişcarea istorică : ei au fost pur şi simplu prinşi în capcana idologiei morale.

Este evident că, de la Hegel, Marx derivă ideea impotenţei moralei abstracte (de factură kantiană) şi aceea că motivele eficiente din perspectivă istorică armonizează întotdeauna interesele individuale cu cele ale unei ordini, mişcări sau cauze sociale mai largi (idei similare de sorginte neoaristotelică sau neohegeliană au fost susţinute de către Alasdair MacIntyre şi de către Bernard Williams, printre alţii). Dar Hegel (ca şi aceşti

filosofi mai recenţi) atacă morala numai într-un sens restrâns şi încearcă să o sprijine într-un sens mai larg. El plasează armonia dintre interesele individuale şi acţiunea socială în cadrul „vieţii etice”, care rămâne morală într-un sens deosebit prin aceea că apelul său ultim este un apel la raţiune imparţială. Sistemul vieţii etice este un sistem al drepturilor, al datoriei şi al dreptăţii care actualizează binele universal ; el include chiar şi morala.

Totuşi, interesle de clasă, definite din punct de vedere marxist, nu sunt „morale” nici măcar într-un sens extins. Ele reprezintă interesele unei clase aflată în conflict cu o alta şi pot fi promovate numai pe seama intereselor duşmanilor de clasă. Aceste argumente sunt valabile pentru orice clasă, nu doar pentru proletariat. Echivalarea intereselor proletariatului cu interesele universale sau cu un bine imparţial (acesta este cazul tratării lor ca morală) este pentru Marx un model de falsificare ideologică – şi chiar un act de trădare a mişcării proletare (MEW 19 : 25, SW 325).

xi. Are morala vreun viitor ?

Într-un fragment din *Anti-Dühring*, Engels contrastează morala ideologică a societăţii divizate în clase cu „o morală umană a viitorului” (MEW 20, p. 88 ; AD, p. 132). Acest fragment intră în conflict cu antimoralismul caracteristic lui Marx (şi al lui Engels, prezent în alte fragmente). Dar trebuie să indicăm cu atenţie locul de apariţie al conflictului precum şi profunzimea lui. Există un conflict direct între afirmaţia că va exista morală într-o societate comunistă viitoare şi declaraţia *Manifestului Comunist* că revoluţia comunistă „va elimina orice morală în loc să instaureze una nouă”. Dar poate că acest conflict nu este atât de profund. Morala implică principii imparţiale şi universale, iar urmărirea lor oferă o justificare ce transcende interesele conflictuale ale unor indivizi sau grupuri. Din perspectivă marxistă, acest lucru este imposibil atât timp cât există o societate divizată pe clase, iar iluzia ideologică a moralei constă în deghizarea intereselor de clasă în interese universale. Marx şi Engels cred însă că după abolirea acestui tip de societate, indivizii vor putea relaţiona doar în calitatea lor de fiinţe umane, ale căror interese pot diferi uneori, dar sunt unite în participarea lor comună într-o ordine socială cu adevărat umană. Doar în societatea fără clase morala va putea să realizeze ceea ce pretinde că face. Din acest punct de vedere este uşor de înţeles că Engels vorbeşte de o „morală umană reală” a unei viitoare societăţi, chiar dacă aceasta implică o revizuire a conceptului marxist de morală ca pretenţie falsă de universalitate degizată în ideologii de clasă. Nu trebuie să trecem totuşi cu vederea faptul că Engels consideră că această „morală umană reală” se va realiza doar în viitor şi nu acum când suntem prizonieri ai unei societăţi divizate pe clase şi ai conflictelor ei inerente. Engels insistă în a nega că există „adevăruri eterne” legate de morală. El crede cu tărie că principiile unei „morale umane reale” nu pot fi cunoscute de noi, la fel ca şi adevărurile ştiinţifice care ţin de o revoluţie ştiinţifică viitoare. Nici una dintre remarcile lui Engels nu îi ajută pe cei care doresc să folosească standardele morale pentru a critica orânduirea capitalistă sau pentru aghida mişcarea proletară.

xii. Concluzie

Antimoralismul lui Marx nu este o idee uşor de acceptat. Nu este încă limpede cum am putea să ne gândim cu seriozitate la noi şi la relaţiile noastre cu ceilalţi în termeni care să nu aibă deloc legătură cu morala. Dacă toată morala este o iluzie, atunci o persoană clarvăzătoare trebuie să poată să treacă prin viaţă în întregime fără concepţii morale, emoţii morale sau reacţii morale. Dar este posibil pentru cineva să facă lucrul acesta ? Totuşi, antimoralismul lui Marx este departe de a fi singura sa propunere radicală pentru viitorul umanităţii. La urma urmei, comunismul în concepţia lui Marx ar desfiinţa nu doar toată morala, dar şi toată religia, legea, banii şi schimbul de marfă, familia, proprietatea privată şi statul. Antimoralismul lui Marx face apel la unii dintre noi – după cum a apelat cu siguranţă şi la Marx însuşi – tocmai pentru că este o idee atât de radicală, de periculoasă şi de originală – mai ales de când, după cum am încercat să susţin, este în acelaşi timp o idee deranjant de bine motivată în contextul concepţiei materialiste a lui Marx despre istorie.

Totuşi, chiar dacă nu suntem convinşi de materialismul istoric, critica lui Marx asupra moralei aduce întrebări care ne ridică întrebări problematice. Pretindem că înţelegem adevărata semnificaţie socială şi istorică a standardelor morale pe care le utilizăm ? Putem fi siguri că am mai accepta aceste standarde dacă le-am înţelege cu adevărat semnificaţia ? În absenţa unei asemenea înţelegeri, cum putem presupune că un devotament faţă de scopurile şi de principiile morale pe care le asociem îndeaproape cu simţul nostru despre ceea ce contează este compatibil cu autonomia şi compatibilitatea pe care vrem să ni le atribuim nouă ca agenţi raţionali ? Şi ce fel de viaţă, individuală sau colectivă, ar exista fără morală ? Cum arată (în fraza fascinantă a lui Nietzsche) acel teritoriu care se întinde dincolo de bine şi de rău ?

Gândirea morală modernă se vede ca fiind, în principal, una care critică şi meditează, nelimitându-se la a predica morala tradiţională, dar pune şi la îndoială ideile morale primite căutând noi modalităţi de gândire cu privire atât la vieţile noastre individuale, cât şi la cea colectivă. Marx aparţine unei tradiţii radicale a gândirii moderne despre morală – o tradiţie care îi include, de asemenea, pe Hegel, Nietzsche şi Freud – gânditori care ne-au făcut în mod dureros conştienţi de modurile în care viaţa morală ne implică inevitabil în iraţionalitate, lipsă de inteligenţă şi alienare. Ceea ce sugerează această tradiţie este posibilitatea enigmatică şi înfricoşătoare că reflecţia morală modernă îşi va submina la un moment dat însuşi caracterul său moral. Pentru a-l parafraza pe Marx (MEW 1, p. 387 ; CW 3, p. 184), utopică s-ar putea dovedi reflecţia reformistă despre morală, care încearcă să ne modifice structura convingerilor morale, păstrând în acelaşi timp bazele acesteia.

Referinţe

Scrierile lui Marx şi Engels sunt citate atât din germană, cât şi din traducerea engleză standard. Toate traducerile prezentate aici însă îmi aparţin. Am utilizat următorul sistem de abreviaţii :

MEW Marx Engels Werke (Berlin : Dietz Verlag, 1961-1966), citate cu numărul volumului şi al paginii.

CW Marx Engels Collected Works (New York : International Publishers, 1975-), citate cu numărul volumului şi al paginii.
C Marx Capital (New York : International Publishers, 1967), citate cu numărul volumului şi al paginii.
SW Marx Engels Selected Works (New York : International Publishers, 1967), citate cu numărul paginii.
SC Marx Engels Selected Correspondence (New York : International Publishers, 1965), citate cu numărul paginii.
AD Engels, *Anti-Dühring* (Moscow : Progress Publishers, 1962), citate cu numărul paginii.

Kautsky, K. : *The Materialist Conception of History*, J. Kautsky (trad.) (New Haven : Yale University Press, 1988).

Bibliografie suplimentară

Brenkert, G. : *Marx's Ethics of Freedom* (Londra : Routledge & Kegan Paul, 1984).
Buchanan, A. : *Marx and Justice* (Totowa, NJ : Rowan and Littlefield, 1982).
Cohen, G.A. : *Karl Marx's Theory of History : A Defense* (Princeton : Princeton University Press, 1978).
Cohen, M., Nagel, T. şi Scanlon, T. (coord.) : *Marx, Justice and History* (Princeton : Princeton University Press, 1980).
Elster, J. : *Making Sense of Marx* (Cambridge : Cambridge University Press, 1985).
Geras, N. : *Marx and Human Nature* (Londra : New Left Books, 1983).
Henry, M. : *Marx : A Philosophy of Human Reality* (Bloomington, Ind. : Indiana University Press, 1982).
Kamenka, E. : *The Ethical Foundations of Marxism* (Londra : Routledge & Kegan Paul, 1972).
Lukes, S. : *Marxism and Morality* (Oxford : Clarendon Press, 1984).
Miller, R. : *Analyzing Marx : Morality, Power and History* (Princeton : Princeton University Press, 1984).
Nielsen, K. : *Marxism and the Moral Point of View* (Boulder, Col. : Westview Press, 1989).
Nielsen, K. şi Patten, S. (coord.) : *Marx and Morality* (Guelph : Canadian Association for Publishing in Philosophy, 1981).
Wood, A. : *Karl Marx* (Londra : Routledge & Kegan Paul, 1981).

— 46 —

Cum ar putea etica să depindă de religie ?

Jonathan Berg

În lumina venerabilei şi intimei asocieri dintre religie şi etică, este pur şi simplu natural să ne punem întrebarea dacă etica depinde de religie într-un mod esenţial. Dovezile circumstanţiale abundă : normele etice formează o mare parte a învăţăturilor morale, care corespund îndeaproape normelor teoriilor etice laice. Dar aceasta înseamnă că etica depinde de religie ? Şi dacă da, cum ?

i. Dumnezeu şi binele moral

O modalitate simplă de a ne gândi la etică ca depinzând de religie va fi menţionată doar pentru a fi apoi imediat înlăturată. Cineva ar putea susţine că dacă Dumnezeu a creat universul cu tot ceea ce este în el, absolut tot, atunci El a creat, *inter alia*, binele. Dacă nu ar fi fost El, atunci nu ar fi existat bunătatea. Deci existenţa eticii, al cărei obiect îl constituie în principal binele, ar depinde în mod direct de Dumnezeu. Presupunând, cel puţin de dragul argumentului (poate prea mult) că dependenţa de Dumnezeu implică dependenţa de religie (religia fiind un fel de teorie – sau teoria – lui Dumnezeu) ar rezulta atunci că etica depinde de religie. Dar acest neînsemnat tip de dependenţă de religie este mult prea comun pentru a prezenta interes. Deoarece în acest fel totul ar depinde de religie, de la fizică şi matematică la fiziologie şi psihologie. (Vezi observaţiile lui William Frankena asupra unei abordări similare atribuite lui Dietrich von Hildebrand în Frankena, 1981, p. 309).

Un mod mai interesant de a înţelege etica ca depinzând de religie ar fi pe baza unei „Teorii a Poruncii Divine” a eticii, identificând binele moral cu voia lui Dumnezeu sau cu poruncile Sale. În forma sa cea mai pertinentă, aceasta este o teorie despre sensul în sine al cuvintelor – ceea ce Jonathan Harrison a numit teoria „lingvistică”. Ideea ar fi nu doar că voia lui Dumnezeu şi binele coincid, lucru care ar fi în mod obişuit de la sine înţeles (întrucât Dumnezeu este bun), dar mai degrabă că binele şi voia lui Dumnezeu sunt unul şi acelaşi lucru, că a fi bun din punct de vedere moral înseamnă, prin definiţie, să fii aşa cum doreşte Dumnezeu.

O problemă generată de o versiune atât de pertinentă a „Teoriei Poruncii Divine”, conform căreia expresia „bine” are (aproximativ) aceeaşi semnificaţie cu expresia „voinţa lui Dumnezeu” este aceea că „Dumnezeu este bun” devine o tautologie aparent lipsită de valoare. Bunătatea lui Dumnezeu nu ar fi mai remarcabilă decât, să spunem, rotunjimea unui cerc. Deşi unii teologii ar putea fi de acord cu acest rezultat, acesta nu ar fi acceptabil pentru teişti care consideră afirmaţia „Dumnezeu este bun” ca fiind mai semnificativă şi conţinând mai multă informaţie decât afirmaţia potrivit căreia cercurile sunt rotunde (vezi capitolul 37, „Naturalismul”).

În orice caz, această versiune lingvistică a „Teoriei Poruncii Divine” pune probleme în ceea ce priveşte faptul aparent că mulţi oameni au concepţii despre ceea ce este bine din punct de vedere moral fără a avea concepţiile corespunzătoare despre voinţa lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă că, aparent, nu există o penurie de atei şi agnostici care, în ciuda lipsei lor de credinţă în Dumnezeu, nu prezintă o lipsă de concepte morale. Susţinătorii Teoriei lingvistice a Poruncii Divine ar putea să îşi menţină poziţia, negând faptul că asemenea oameni există într-adevăr. Am putea specula că cei care par a fi atei pătrunşi de idei morale fie nu sunt atei cu adevărat, fie nu au concepţii despre binele moral. Am putea spune, de exemplu, că cei care cred că există ordine în univers, sau cred în propria lor conştiinţă – au orice fel de concepte pe care nu le pot justifica în mod raţional – cred, prin urmare, în Dumnezeu, deşi ei înşişi nu ar pune problema în acest fel. Dar după cum afirmă Frankena despre argumente similare, orice victorie ar câştiga ei, ea „este una nefondată şi la nivel verbal” (1981, p. 311). Întrucât în orice sens al acestor cuvinte s-ar spune în mod corect despre aceşti oameni că ei cred în Dumnezeu, în mod clar există şi un sens comun, uzitat, potrivit căruia ei nu cred în Dumnezeu, lucru care apare ca evident din declaraţiile lor sincere. Şi acest al doilea sens comun este cel relevant aici ; înţelegerea credinţei în Dumnezeu în mod diferit ar putea determina ca o teorie să fie adevărată pur şi simplu prin definiţie, lipsită fiind de orice conţinut semnificativ. (În mod alternativ, bazându-ne pe faptul că expresiile sinonime nu sunt reciproce *salva veritate* în atribuiri ale credinţei, am putea pur şi simplu nega faptul că binele este definit prin raportare la Dumnezeu, lucru care într-adevăr exclude posibilitatea de a avea percepţii despre bine în lipsa percepţiilor despre Dumnezeu.)

Un alt mod de a trata problema cu care s-a confruntat „Teoria Poruncii Divine” ca urmare a existenţei nonteiştilor morali este sugerat de Robert Adams, care, abordând această problemă, limitează scopul versiunii modificate a teoriei la un discurs etic religios iudeo-creştin (1981, p. 319) şi sugerează că ceea ce vor să spună teiştii şi nonteiştii prin termeni morali, poate fi foarte bine, pe de o parte, acelaşi lucru sau, pe de altă parte, un lucru cu totul diferit (p. 342). Aceasta înseamnă că, în faţa existenţei de netăgăduit a ateilor pătrunşi de idei morale şi a agnosticilor, Adams admite că „Teoria Poruncii Divine” nu poate fi o reprezentare corectă a ceea ce înţelegem cu toţii prin termeni morali. Deci, de la bun început, el îşi propune sarcina mai modestă de a dezvolta teoria doar ca o pe relatare a ceea ce el şi teiştii pătrunşi de aceleaşi idei înţeleg prin termeni morali, sperând, prin urmare, să arate că ceea ce vor să spună teiştii şi nonteiştii este, cel puţin în mare, acelaşi lucru, în ciuda unor diferenţe semnificative.

O cale mai uşoară pentru teoreticienii „Poruncii Divine” ar putea fi abandonarea versiunii lingvistice în favoarea a unei versiuni extinse mai moderne, ţinând totuşi cont de faptul că binele şi voia lui Dumnezeu nu sunt unul şi acelaşi lucru, ajungând să reprezinte acelaşi lucru : Dumnezeu voieşte tot ceea ce este bine şi tot ceea ce voieşte Dumnezeu este bine. Acest lucru produce echivalenţa dorită fără a face apel la aspectele semantice problematice.

Dar chiar şi în această formă modestă, „Teoria Poruncii Divine” ridică încă multe obiecţii. Un lucru este sigur, o mare parte din ceea ce numim porunca lui Dumnezeu, de la practicile rituale până la sărbătorirea sabatului, pare să nu fie acelaşi lucru cu ceea ce înţelegem în mod obişnuit prin morală. (Bineînţeles, ceea ce înţelegem în mod obişnuit nu este neapărat şi corect.) În măsura în care este posibil să deosebim o concepţie a moralei ce caracterizează doar unele dintre poruncile lui Dumnezeu, cum ar fi cele privind crima şi furtul, dar nu şi de alte porunci divine, cum ar fi cele care necesită îndeplinirea ritualurilor, „Teoria Poruncii Divine” eşuează.

În afară de această problemă legată de menţinerea echivalenţei, „Teoria Poruncii Divine” se confruntă cu probleme mai serioase, văzute în mod tradiţional ca apărute din dilema pusă de Platon în *Euthyphros* (10a) : „Iubesc zeii sfinţenia pentru că este sfântă sau este sfântă pentru că o iubesc ei ? ”. Sau, în discuţia de faţă, porunceşte sau voieşte Dumnezeu binele pentru că este bine sau este bine pentru că îl porunceşte sau îl voieşte El ? Întrebarea poate fi înţeleasă în termeni de priorităţi. Dacă Dumnezeu voieşte binele pentru că este bine, atunci binele este cumva prioritar în voia lui Dumnezeu (deşi nu neapărat prioritar din punct de vedere temporal). Conform acestei abordări, ceva este mai întâi de toate bine şi, în virtutea faptului că este bine, Dumnezeu doreşte acest lucru ; voia Sa este într-un fel determinată sau direcţionată de bunătatea Sa. Aceasta ar fi o teorie a psihologiei divine, a ceea ce îl motivează pe Dumnezeu în a voi lucrurile pe care le voieşte. Este un răspuns la întrebarea : „De ce Dumnezeu doreşte ceea ce doreşte ? ”. Pe de altă parte, dacă ceea ce este bine este bine pentru că Dumnezeu doreşte acest lucru, atunci voia lui Dumnezeu este prioritară, în sens relevant, bunătăţii lucrului respectiv, ca şi cum lucrul nu ar fi bun de la început, ci devine bun doar când este un rezultat al voinţei lui Dumnezeu. Aceasta ar fi o teorie metaetică, despre natura esenţei bunătăţii. Este răspunsul la întrebarea : „Ce face un lucru să fie bun ? ”. (Harrison, 1971, oferă o expunere mai detaliată.)

Principala obiecţie care se ridică împotriva primei teorii, explicând voia lui Dumnezeu în termeni de bine, este că pare să încalce suveranitatea şi omnipotenţa lui Dumnezeu, făcându-L subiectul unei norme morale independente. Alte asemenea constrângeri legate de libertatea şi puterea lui Dumnezeu ar fi criticabile pentru cei care susţin că nu există nici o limită cu privire la ceea ce Dumnezeu poate dori sau porunci. Ca răspuns există de fapt două modalităţi de a dovedi că omnipotenţa lui Dumnezeu nu este încălcată : fie pe motiv că El ar putea să voiască altceva decât binele, fie pe motiv că, deşi nu poate să dorească altceva decât binele, faptul că nu este capabil de acest lucru nu împiedică omnipotenţa Sa. Primul dintre aceste răspunsuri ar fi că Dumnezeu porunceşte binele nu dintr-o incapacitate de a face altfel, ci deoarece doreşte acest lucru în mod deliberat. El are

cu siguranţă puterea de a alege altceva, dar fiind atât de binevoitor, El doreşte-deliberat-binele (vezi Nelson Pike, „Omnipotence and God's inability to sin", 1981).

A doua modalitate de a împăca omnipotenţa lui Dumnezeu cu dorinţa Sa de a face numai bine este prezentată de R.G. Swinburne care pleacă de la o distincţie între adevărurile morale necesare şi cele contingente (1974). Adevărurile morale necesare sunt înţelese ca adevăruri morale care nu pot fi decât adevărate ; ele sunt adevărate (în consecinţă, posibile) în orice fel de împrejurări, indiferent de situaţiile care ar putea apărea. Acestea ar include principii generale de conduită, cum ar fi respectarea promisiunilor (în condiţii rezonabile). Adevărurile morale contingente sunt cele care sunt adevărate în împrejurări reale deosebite. De exemplu, dacă i-am promis vecinului meu să nu fac zgomot la sfârşitul săptămânii şi dacă, folosind anumite scule electrice, fac mult zgomot în acele zile, atunci, în aceste împrejurări, ar fi un adevăr moral contingent faptul că nu ar trebui să folosesc acele instrumente în weekenduri. Deşi acest adevăr moral contingent este doar un exemplu al adevărului moral necesar de a-ţi respecta promisiunile, este contingent deoarece este un exemplu de principiu general doar în virtutea împrejurărilor care ar fi putut fi diferite. Această distincţie îi permite lui Swinburne să susţină că cel puţin adevărul moral necesar nu poate încălca omnipotenţa lui Dumnezeu prin restricţionarea voinţei Lui, nu mai mult decât poate adevărul logic. La fel cum incapacitatea lui Dumnezeu de a face un pătrat rotund nu-i subminează omnipotenţa, la fel se întâmplă şi cu incapacitatea Lui de a porunci că în general nu ar trebui să-ţi respecţi promisiunile.

Cealaltă parte a dilemei în *Euthyphros* a fost concepţia potrivit căreia a gândi bine este bine deoarece Dumnezeu doreşte acest lucru ; faptul că el doreşte binele (şi nimic altceva) este ceea ce crează binele. Aici, principala obiecţie a fost că însuşirea binelui devine prea arbitrară. Dacă bunătatea se rezumă la faptul că este dorită de Dumnezeu, atunci, de vreme ce, în principiu, orice poate fi dorit de Dumnezeu, înseamnă că orice ar putea fi bun. Chiar şi lucruri asemenea cruzimii în sine ar putea fi, în această abordare, bune – şi ar fi bune deoarece aşa a dorit Dumnezeu. Adams îl citează pe William de Ockham ca acceptând această consecinţă, menţionând în mod explicit furtul, adulterul şi ura faţă de Dumnezeu ca fiind lucruri bune dacă le-ar fi poruncit Dumnezeu (*Super 4 libros Sententiarum*, II, 19) – o atitudine pe care Adams o găseşte într-un fel şocantă şi chiar respingătoare (1981, p. 321) (vezi capitolul 2, „Etica Evului Mediu şi a Renaşterii"). Respingând această consecinţă ca fiind de neacceptat datorită nepotrivirii cu folosirea obişnuită a termenilor morali (cel puţin printre credincioşii pătrunşi de aceste idei), Adams se străduieşte să salveze „Teoria Poruncii Divine" prin modificarea ei într-un fel care ar evita acest rezultat inacceptabil. În acest scop, el îşi propune să tempereze legătura dintre voia lui Dumnezeu şi bine întemeind-o pe presupunerea că Dumnezeu ne iubeşte. În timp ce el o acceptă ca pe o posibilitate logică că Dumnezeu ar putea porunci cruzimea, Adams evită să concluzioneze că această cruzime în sine ar fi, din acest motiv, bună sau permisă. Dacă Dumnezeu ar porunci cruzimea, atunci nu ar fi adevărat că El ne iubeşte ; dar fără presupunerea că Dumnezeu ne iubeşte, explică Adams, conceptele noastre morale (sau cel puţin ale Lui) pur şi simplu „s-ar sfărâma", nepermiţând concluzia că în asemenea împrejurări (ca şi acelea în care Dumnezeu ar comanda cruzimea) cruzimea nu ar fi un lucru rău.

Pentru Swinburne, a doua parte a dilemei este reprezentată de locul adevărurilor morale contingente. Ideea potrivit căreia cruzimea este un lucru rău este probabil un adevăr moral necesar, şi de aceea Dumnezeu nu ar putea transforma cruzimea într-un lucru bun, chiar dacă şi-ar dori acest lucru. Dar ar fi un adevăr moral contingent faptul că este rău să arunci bebeluşi de pe clădiri înalte (în afara circumstanţelor atenuante foarte puţin probabile), deoarece ne-am putea imagina şi o lume bizară în care aruncarea bebeluşilor de pe clădiri înalte ar avea consecinţe radical diferite de cele pe care le are de fapt în lumea noastră (în această lume, fizica şi fiziologia ar putea fi atât de diferite încât aruncarea de pe o clădire înaltă ar fi un lucru binefăcător, încântător sau chiar necesar pentru o creştere sănătoasă). Având controlul total al unor asemenea probabilităţi, Dumnezeu poate, în mod deliberat, să vrea ca lumea să fie într-un fel sau altul, făcând ca aruncarea copiilor de pe clădiri înalte să fie un lucru bun sau rău sau nici una dintre aceste variante. Deci arbitrariul binelui rezultat din faptul că acesta este determinat pur şi simplu de Dumnezeu pare să nu pună probleme, atât timp cât doar binele contingent, dat de adevărurile morale contingente, este luat în considerare.

Care este deci soarta „Teoriei Poruncii Divine" ? Deşi teoria pare să fie greu de susţinut ca o teorie generală a înţelegerii, o versiune expusă corespunzător ar putea fi plauzibilă pentru teiştii pregătiţi să se împace cu dilema din *Euthyphros*. Depinzând de intuiţiile pe care le-am putea avea despre Dumnezeu şi morală, am putea accepta, pe de o parte, că alegerile lui Dumnezeu sunt constrânse de morală sau, pe de altă parte, că ceea ce ne surprinde ca fiind inacceptabil din punct de vedere moral ar putea fi ceva virtuos dacă l-ar porunci Dumnezeu. Au fost sugerate mai multe căi pentru a face aceste atitudini mai uşor de acceptat. Am putea susţine că toate constrângerile morale asupra deciziilor lui Dumnezeu vin de la Dumnezeu, de la El însuşi (Pike), sau că asemenea constrângeri sunt de fapt adevăruri necesare, care să nu fie gândite ca limite adevărate ale puterii lui Dumnezeu (Swinburne). Sau am putea susţine că principiul potrivit căruia Dumnezeu ne iubeşte face de neînţeles ideea că Dumnezeu porunceşte lucruri pe care le găsim inacceptabile din punct de vedere moral, cum ar fi cruzimea (Adams), de neînţeles este şi ideea că ceea ce este bine depinde de voia lui Dumnezeu doar datorită puterii Sale de a determina ceea ce este eventual adevărat (Swinburne). (Ca în orice discuţie filosofică există, bineînţeles, alte curente pe care nu le-am dezbătut aici, şi pentru toate obiecţiile şi răspunsurile există alte obiecţii şi răspunsuri care rămân pe moment neprecizate. Pentru o discuţie extinsă, vezi sugestiile de bibliografie suplimentară de mai jos.)

ii. Dumnezeu şi cunoaşterea morală

Discuţia despre cum etica ar putea depinde de religie s-a concentrat până acum pe legăturile care s-ar putea stabili între Dumnezeu şi bine. Dar, de vreme ce există o diferenţă între a fi bun un fapt şi a şti noi că este bun, s-ar putea ca doar cel de-al doilea aspect să depindă de Dumnezeu (de religie). Aceasta înseamnă că, deşi un fapt este bun sau ar putea să nu aibă nici o legătură cu Dumnezeu, cunoaşterea noastră în legătură cu acest fapt ar putea depinde de Dumnezeu. Indiferent de măsura în care cunoaşterea

morală depinde de Dumnezeu, se poate spune că etica depinde de religie din punct de vedere *epistemologic*.

Există din nou un fel de dependenţă banală care trebuie înlăturată de la început. Dumnezeu poate fi considerat ca fiind sursa cunoaşterii morale, El fiind sursa întregii cunoaşteri. În afara faptului că a creat universul cu tot ceea ce este în el, Dumnezeu este Cel care ne-a înzestrat cu capacitatea de a şti tot ceea ce ştim, moral sau altfel. Dar o problemă mai interesantă în prezentul context este existenţa unui mod specific în care cunoaşterea morală, în mod deosebit – ca fiind opusă cunoaşterii astronomice, de exemplu – depinde de Dumnezeu. Cineva ar putea să susţină că intuiţia morală este de inspiraţie divină, chiar dacă indivizii astfel inspiraţi realizează acest lucru sau nu. Dar acesta nu este un răspuns satisfăcător la problema noastră.

Modul cel mai direct de a vedea cunoaşterea morală ca depinzând de Dumnezeu ar fi probabil prin susţinerea faptului că este imposibil să deţii o cunoaştere morală fără a-L cunoaşte pe Dumnezeu. Deşi o astfel de abordare nu implică „Teoria Poruncii Divine", în mod evident acestea s-ar potrivi. În orice caz, prevalenţa nonteiştilor morali ridică din nou o problemă. Par să existe destui oameni care ştiu că, de exemplu, crima este un lucru rău, fără să ştie (sau fără ca măcar să creadă) ceva legat de Dumnezeu.

Neizbutind să nege afirmaţiile atee şi agnostice ale acestor teişti morali *prima facie* (o opţiune neplauzibilă în discuţia de mai sus despre versiunea lingvistică a „Teoriei Poruncii Divine"), cei care susţin că întreaga cunoaşterea morală depinde de cunoaşterea *de* sau *despre* Dumnezeu îşi pot argumenta poziţia în cel puţin două feluri. Un punct de vedere ar fi slăbirea legăturii dintre cunoaşterea morală şi cunoaşterea necesară *de* sau *despre* Dumnezeu, suficient pentru a-i mulţumi pe indivizii în chestiune. Acest lucru ar putea fi îndeplinit admiţând faptul că ei nu au nevoie să deţină o cunoaştere necesară despre Dumnezeu. Mai degrabă, ar fi suficient ca ei să fie influenţaţi în mod potrivit, poate chiar indirect, de cei care deţin cunoaşterea necesară. Din această perspectivă, cineva ar putea susţine că nonteiştii morali – şi majoritatea teiştilor, de asemenea – au căpătat cunoaşterea morală de la teiştii calificaţi corespunzător, poate prin intermediul unui lanţ al generaţiilor. (O asemenea viziune, cu privire la teişti, este prezentată la început în *Pirkei Avot* : „Moise a primit Legea pe Sinai şi i-a dat-o lui Iosua, care a dat-o celor mai bătrâni, care au transmis-o profeţilor, care au transmis-o oamenilor din Adunare".) S-ar putea susţine şi că nonteiştii morali au deprins cunoaşterea morală de la o societate informată moral de către teişti. Problema cu un asemenea curent (ca şi cu unele dintre atitudinile menţionate mai sus) este că oferă cel mult o explicaţie cauzală a cunoaşterii morale a nonteiştilor. Acest lucru ar putea arăta că etica este dependentă cauzal de religie, dar nu şi într-un mod esenţial. Cei care susţin că etica depinde de religie îşi doresc o relaţie mai solidă.

În mod alternativ am putea încerca să susţinem ideea potrivit căreia cunoaşterea morală depinde de cunoaşterea *de* şi *despre* Dumnezeu, negând că nonteiştii morali posedă într-adevăr *cunoaştere* morală. Indiferent de sinceritatea şi pasiunea cu care ei afirmă şi susţin corectele lor precepte morale, cum ar fi faptul potrivit căruia crima este un lucru rău, nonteiştii ar putea fi consideraţi incapabili de a poseda cunoaştere morală adevărată ; concepţiile lor morale corecte ar putea fi văzute doar sub forma unor

concepţii adevărate. Problema este aici justificarea. Concepţiile lor morale nu ar avea destulă cunoaştere morală pentru a fi justificate, şi aceasta din cauza lipsei de cunoaştere necesare *de* sau *despre* Dumnezeu. Pentru a face această idee mai acceptabilă, nu este necesar ca statutul concepţiilor morale nonteistice să fie atribuit unor simple presupuneri norocoase. Concepţiile morale ale nonteiştilor ar putea fi comparate cu cele pe care le au cei care nu sunt fizicieni cu privire la particulele subatomice, cu cele pe care le au terapeuţii despre experienţele pe care ei nu le-au avut niciodată, sau cu cea a copiilor care îşi cicălesc părinţii. În fiecare caz, concepţiile relevante pot fi la fel de bine corecte şi pot fi rezultatul unui raţionament bun (mai mult sau mai puţin), dar agentul nu este în situaţia de a le justificare suficient de bine, deoarece ele nu reprezintă cunoaştere în sensul deplin al cuvântului.

Ideea că percepţiile morale ale nonteştilor sunt prea lipsite de justificare pentru a fi considerate cunoaştere morală este criticabilă din două puncte de vedere. O obiecţie ar fi că această percepţie încalcă în mod brutal bunul-simţ sau cel puţin limbajul comun. În mod normal, am spune despre orice adult sănătos că are cunoştinţă de faptul că a ucide este un lucru rău, indiferent dacă are sau nu convingeri religioase. Bineînţeles că Bertrand Russell ştia că a ucide este un lucru rău în ciuda ateismului său bine-cunoscut. În primul rând, considerarea acestui lucru drept un simplu *façon de parler* ar necesita o argumentare peste măsură de convingătoare. În al doilea rând, negând posibilitatea justificării concepţiilor morale fără a apela la Dumnezeu, atitudinea în chestiune atrage după sine respingerea fiecărei teorii nonteiste despre etică. Kant, de exemplu (precum şi mulţi alţii), a susţinut că întreaga cunoaştere morală poate fi obţinută doar prin raţiune. Cei care ar refuza să recunoască ca fiind corespunzător justificate percepţiile morale care nu derivă din cunoaşterea *de* sau *despre* Dumnezeu, ar trebui să respingă întregul set de argumente oferit de către Kant şi de către alţii care au propus baze raţionale pentru etică ! (Într-adevăr, în concepţia lui Kant, motivele unui individ de a acţiona moral trebuie să fie motive raţionale corecte ; faptele morale nu pot fi sugerate de nici un motiv ulterior, cum ar fi dorinţa de a asculta de Dumnezeu, ci trebuie făcute pur şi simplu pe baza acordului lor intrinsec cu principiile morale necondiţionate pe care ei şi le-au impus.)

iii. Dumnezeu şi motivaţia morală

Chiar dacă într-adevăr cunoaşterea *de* sau *despre* Dumnezeu ar putea să nu fie necesară ca motiv pentru cunoaşterea morală, am putea pretinde totuşi că acest lucru este necesar pentru comportamentul moral. Aceasta duce la o distincţie între justificare şi motivaţie. Am putea susţine (după cum au făcut-o mulţi alţii) că oricare ar fi motivele în sprijinul diferitelor principii morale, singurul motiv pentru a te comporta moral este că Dumnezeu răsplăteşte binele şi pedepseşte răul, fie că aceasta se întâmplă în această viaţă sau în alta. Întrebarea care se pune aici este : „De ce să fii moral ? ". Şi răspunsul de care se ţine cont este că nu există nici un motiv de a fi moral, în afară de promisiunea răsplăţii divine sau de ameninţarea pedepsei divine.

Există cel puţin două modalităţi diferite de a înţelege afirmaţia că aprobarea (sau dezaprobarea) lui Dumnezeu este singurul motiv pentru a fi moral. Aceasta ar putea fi pusă pe seama presupunerii că justificarea principiilor morale nu funcţionează suficient de bine pentru a asigura respectarea lor – ca şi cum cineva ar putea admite, de exemplu, că a fura este rău, fără a simţi vreo obligaţie de a se înfrâna de la lucrul acesta. În general totuşi când oamenii justifică un principiu moral, oferind motive pentru a-l respecta, aceasta este exact ceea ei vor să facă. De fapt, ar fi greu să ne gândim cum ar arăta justificarea unui principiu moral – acela că nu ar trebui să furi – dacă nu ar exista motive pentru respectarea principiului, în cazul nostru, motive pentru a nu fura. Motivele pentru comportamentul moral ar putea fi totuşi văzute ca fiind inerent inutile, ca şi motivele de a face ceea ce este dezirabil (şi recunoscut ca atare). (Vezi Kai Nielsen, „Is «Why should I be moral» an absurdity?”, 1958, şi capitolul 35, „Realismul”.)

Un mod diferit de a interpreta ideea potrivit căreia perspectivele răsplăţii şi ale pedepsei divine sunt singurele motive pentru un comportament moral ar fi cel al modelului empiric al psihologiei umane. Astfel construită, ideea ar fi aceea că oamenii, trist, dar adevărat, nu se vor abţine de la a face rău şi nu vor face bine, decât dacă se tem de mânia lui Dumnezeu şi îi caută răsplata. Dar atunci, afirmaţia ar fi falsă. În ciuda numărului de oameni pentru care acest lucru este adevărat – oameni care se comportă moral gândindu-se doar la răsplata şi pedeapsa divine – există probabil tot atâţia, dacă nu mai mulţi, care se comportă moral fără a se gândi la răsplata sau pedeapsa divină. Am putea contraargumenta că acel comportament moral care nu este inspirat de răsplata sau pedeapsa divină nu este raţional, dar acest lucru ne-ar duce iarăşi înapoi la problema justificării (analizată mai sus) (vezi şi capitolul 16, „Egoismul”).

iv. Predicând şi demonstrând

În examinarea argumentelor legate de cum ar putea depinde etica de religie, ar putea fi util de reţinut spre ce şi spre cine ţintesc aceste argumente. Aproape întreaga discuţie de aici s-a referit la compatibilitatea teismului cu teoriile teiste despre etică, mai ales cu „Teoriile Poruncii Divine”. Principala preocupare a fost reconcilierea concepţiilor şi intuiţilor despre morală cu percepţiile şi intuiţiile despre Dumnezeu, despre bunătatea şi puterea Sa. În mod normal, aceste argumente au cea mai mare semnificaţie pentru cei care împărtăşesc percepţii şi intuiţii a căror consistenţă este în joc (de exemplu, existenţa unui Dumnezeu omnipotent şi binevoitor a cărui voinţă este identică cu binele). O semnificaţie mai generală poate fi atribuită argumentelor care doresc să întemeieze o teorie teistă a eticii pe presupunerea că Dumnezeu există şi că are atributele care îi sunt în general atribuite Lui (vezi, de exemplu, Baruch Brody, „Morality and Religion Reconsidered”, 1974). Aceste argumente sunt direcţionate practic către toţi teiştii, chiar dacă aceştia acceptă o teorie teistă a eticii sau nu. Aceste argumente nu îi vor demonstra totuşi unui nonteist faptul că etica depinde de religie. Ele ar putea cel mult arăta că, dacă Dumnezeu există şi are atributele divine obişnuite, atunci etica ar putea să depindă (în cazul argumentelor consistenţei) sau ar depinde de religie (în cazul argumentelor teismului).

Referinţe

Adams, R.M. : „A modified divine command theory of ethical wrongness”, în *Religion and Morality*, G. Outka şi J.P. Reeder (coord.) (New York : Anchor/Doubleday, 1973). Reeditată în *Divine Commands and Morality*, P. Helm (coord.) (Oxford University Press, 1981).

Brody, B. : „Morality and religion reconsidered”, în *Readings in the Philosophy of Religion : An Analytic Approach* (Englewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall, 1974). Reeditată în *Divine Commands and Morality*, P. Helm (coord.) (Oxford University Press, 1981).

Frankena, W.K. : „Is morality logically dependent on religion ? ”, în *Religion and Morality,* G. Outka şi J.P. Reeder (coord.) (New York : Anchor/Doubleday, 1973). Reeditată în *Divine Commands and Morality*, P. Helm (coord.) (Oxford University Press, 1981).

Harrison, J. : *Our Knowledge of Right and Wrong* (Londra : Allen and Unwin, 1971).

Kant, I. : *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, traducere şi analiză de H.J. Paton (New York : Harper and Row, 1964).

Nielsen, K. : „Is «Why should I be moral ? » an absurdity ? ”, în *Australasian Journal of Philosophy*, 36 (1958), pp. 25-32.

Pike, N. : „Omnipotence and God’s inability to sin”, în *American Philosophical Quarterly,* 6 (1969), pp. 208-216. Reeditată în *Divine Commands and Morality*, P. Helm (coord.) (Oxford University Press, 1981).

Pirkei Avot : în *The Ethics of the Talmud : Sayings of the Fathers*, R.T. Herford (coord.) (New York : Schocken Books, 1962).

Platon : *Euthyphro*.

Quinn, P.L. : *Divine Commands and Moral Requirements* (Oxford : Oxford University Press, 1978).

Swinburne, R.G. : „Duty and the will of God”, în *Canadian Journal of Philosophy*, 4 (1974), pp. 213-227. Reeditată în *Divine Commands and Morality*, P. Helm (coord.) (Oxford University Press, 1981).

William de Ockham : *Philosophic Writings*, P. Boehner (coord.) (Indianapolis : Bobbs-Merrill, 1977).

Bibliografie suplimentară

Baier, K. : *The Moral Point of View : A Rational Basis for Ethics* (Ithaca, NY : Cornell University Press, 1958).

Brandt, R.B. : *Ethical Theory* (Englewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall, 1959).

Helm, P. (coord.) : *Divine Commands and Morality* (Oxford University Press, 1981).

Outka, G. şi Reeder Jr., J.P. (coord.) : *Religion and Morality : A Collection of Esasys* (Garden City, New York : Anchor/Doubleday, 1973).

Sidgwick, H. : *The Methods of Ethics* (1874), ediţia a VII-a (1907) ; reeditată (New York, Dover, 1966).

Toulmin, S.C. : *The Place of Reason in Ethics* (Cambridge : Cambridge University Press, 1950).

— 47 —

Implicaţiile determinismului

Robert Young

i. Ce înseamnă determinismul şi de ce contează din punct de vedere etic

Determinismul este o doctrină care ridică pretenţii asupra naturii lumii sau, dacă preferaţi, este o doctrină metafizică. În întâmpinarea scopurilor noastre vom conveni asupra faptului că doctrina determinismului afirmă că starea întregului univers la orice moment dat este legată prin legi cauzale atât de stările anterioare, cât şi de cele ulterioare. Sau, pentru a explica lucrurile mai clar : toate stările universului sunt rezultatul unor condiţii anterioare suficiente şi sunt, la rândul lor, suficiente pentru stările ulterioare ale universului. Astfel, dacă cineva (Dumnezeu sau poate un om de ştiinţă cu capacităţi extraordinare) ar deţine o cunoaştere perfectă despre starea întregului univers la un moment dat şi despre legile cauzale care guvernează procesele acestuia din urmă, starea universului în orice moment viitor (sau, fireşte, a oricărui moment din trecut) ar putea fi *dedusă*. (Pentru mai multe detalii privind doctrina determinismului vezi Honderich, 1988.)

Mă voi concentra în acest eseu asupra implicaţiilor etice, presupuse a fi de temut, ale adevărului determinismului. La început totuşi trebuie să las deoparte unul dintre argumentele care susţin că determinismul nu poate fi adevărat. În succinta caracterizare a determinismului realizată anterior am menţionat ideea unui cunoscător perfect. Aceasta ar putea sugera că doctrina determinismului este una epistemologică (o doctrină despre ceea ce poate fi cunoscut), mai degrabă decât una metafizică, aşa cum sugerasem iniţial. Cu toate acestea, dacă lumea este deterministă, faptul că este aşa nu va depinde de existenţa unui cunoscător perfect sau a vreunui alt tip de cunoscător. Trebuie insistat asupra acestui punct pentru că au existat mulţi (cum ar fi Lucas, 1970) care au încercat să atace doctrina determinismului şi presupusele sale implicaţii etice, argumentând că există obstacole conceptuale în calea prezicerii acţiunii umane, care sunt fără egal în cazul evenimentelor fizice ca uraganele şi orbitele sateliţilor. Ei concluzionează că a sugera faptul că deciziile şi acţiunile umane ar putea fi prezise este incoerent. Cu toate acestea, Goldman (1970) a arătat în mod convingător că atât fenomenele fizice, cât şi activităţile umane pot fi determinate fără a fi posibilă prezicerea lor.

Voi ignora, de asemenea, viziunea sceptică potrivit căreia însăşi ideea unei descrieri complete a stării întregului univers la un moment dat este incoerentă şi voi presupune, de dragul argumentaţiei, că o putem înţelege în mod coerent. Dacă vom considera această descriere ca fiind acceptabilă din punct de vedere logic, printre elementele care compun starea universului în orice moment sau stările în momente diferite se vor număra şi gândurile omeneşti, deciziile, acţiunile şi altele asemenea lor. Ceea ce cred mulţi oameni este că, dacă determinismul este adevărat, aceasta ameninţă tocmai asemenea activităţi umane. În particular, pentru mulţi pare că dacă deciziile şi acţiunile noastre ar fi determinate ele nu ar mai avea nici un efect practic asupra lumii şi ar reprezenta simple epifenomene. Ba mai rău, lipsa libertăţii noastre ar semnala faptul că nu putem influenţa în nici un fel caracterul moral al lumii în care trăim. Motivul este că, dacă determinismul ar fi adevărat, fiinţele umane nu ar deţine mai mult control asupra a ceea ce li întâmplă decât un somon care se întoarce la locurile unde îşi depune icrele sau decât o roată zimţată într-o maşinărie.

Totuşi, deşi mulţi găsesc această idee convingătoare, ea poate fi uşor combătută. Spre deosebire de somon sau de piesele unei maşinării, oamenii au câteodată un comportament intenţional. Această intenţionalitate prezentă în comportamentul persoanelor este suficientă pentru a demonstra că un asemenea comportament nu este pur şi simplu un tropism asemenea „rotirii” unei flori a soarelui după soare. Să presupunem că acesta ar fi un fapt stabilit. Nu ar fi cu toate acestea adevărat că, dacă determinismul are valoare de adevăr, atunci intenţiile noastre sunt determinate şi, dacă aşa stau lucrurile, nu ar rezulta că purtarea noastră *se află dincolo de controlul nostru*?

Ca agenţi care acţionează în mod intenţional, noi am fi diferiţi de floarea-soarelui, de moliile care zboară în flacăra lumânării, de somonii care se întorc şi aşa mai departe, dar ne-ar lipsi totuşi o capacitate fundamentală dacă nu ar depinde *în final* de noi felul în care ne comportăm. Din moment ce nu am fi noi cei care determinăm în ultimă instanţă cursul vieţilor noastre (ci, în locul acestora, circumstanţele care produc condiţiile suficiente pentru variatele noastre decizii şi acţiuni), ne-ar lipsi capacitatea de a fi liberi pentru că ne-ar lipsi posibilitatea de a decide ceva sau de a face altceva decât ceea ce decidem, de fapt, să facem.

Acest sentiment este surpins cu umor într-o poezie de M.E. Hare:

> A fost odată un om care a spus: „La naiba!
> Este scris în mine că sunt
> Un motor care se mişcă
> Pe şanţuri predestinate;
> Nici măcar nu sunt un autobuz, sunt un tramvai”.

Nu este dificil de sesizat cum pot fi derivate diverse efecte dintr-o asemenea concluzie. De exemplu, este o opinie larg răspândită, dacă nu chiar unanimă (vezi Frankfurt, 1969) că a fi capabil să acţionezi altfel este necesar pentru existenţa responsabilităţii morale. Dar dacă determinismul ar fi adevărat, se pare că nimeni nu ar putea face altfel şi, astfel, nimeni nu ar fi responsabil pentru vreo decizie sau acţiune. Dacă responsabilitatea

morală (nu doar responsabilitatea cauzală) constituie o condiţie pentru vină, învinuire, pedeapsă şi cele asemenea şi, în mod similar, pentru încredere, laudă şi răsplată, atunci nimeni nu ar mai putea fi tras în mod corect la răspundere sau răsplătit, întrucât nimeni nu ar mai fi demn de pedeapsă sau laudă. Sancţiunile sociale care să fie impuse asupra celor devianţi social ar rămâne încă necesare, dar ar necesita o argumentare raţională diferită de aceea cu care operăm în prezent (care se bazează pe ideea că răufăcătorii sunt responsabili pentru relele lor, idee care poate fi respinsă, fireşte, dacă se demonstrează că există justificări adecvate).

Unii merg până la a afirma că, dacă determinismul ar fi adevărat şi noi, prin urmare, nu suntem agenţi liberi, morala însăşi nu mai are importanţă. Se consideră că nihilismul moral, doctrina potrivit căreia nimic din ceea ce este moral nu contează, derivă din lipsa noastră de libertate deoarece incapacitatea noastră de a exercita vreun control asupra calităţii morale a propriului comportament elimină orice semnificaţie morală din cadrul acelui comportament. (Pentru „nihilism” vezi şi capitolul 38, „Subiectivismul”.)

O expunere formală a cursului argumentaţiei de la adevărul determinismului la negarea libertăţii, a responsabilităţii şi a semnificaţiei moralei ar contribui la clarificarea acestor puncte de vedere. Iată o asemenea expunere a argumentelor :

1) Dacă deciziile şi acţiunile umane sunt determinate, atunci pentru toate aceste decizii şi acţiuni există anterior condiţii cauzale suficiente ;
2) Dacă există (anterior) suficiente condiţii pentru toate deciziile şi acţiunile, atunci deciziile şi acţiunile sunt necesare ca urmare a existenţei acestor condiţii ;
3) Dar dacă deciziile şi acţiunile sunt astfel necesare, nimeni nu acţionează în mod liber ; aceasta înseamnă că nimeni nu este capabil să decidă sau să acţioneze în alt mod decât o face altcineva ;
4) Din moment ce, pentru ca agenţii să se comporte în mod liber – adică, să poată decide sau acţiona şi altfel decât o fac –, sunt necesare, printre altele, decizii şi acţiuni responsabile din punct de vedere moral, dacă determinismul este adevărat, nimeni nu decide sau acţionează vreodată într-un mod responsabil moral ;
5) Dacă nimeni nu acţionează vreodată liber sau într-un mod responsabil din punct de vedere moral, numeroase practici morale (şi legale) îşi pierd justificarea şi, în felul acesta, morala însăşi nu poate fi întemeiată obiectiv.

ii. Trei răspunsuri tradiţionale la această problemă

Sarcina care se impune în continuare este de a evalua validitatea acestui argument. Un început firesc este modul în care determinismul se referă la libertate. Expunerea pe care am făcut-o raţionamentului implică faptul că relaţia dintre determinism şi libertate este una de incompatibilitate. Cei care consideră că adevărul determinismului şi faptul că suntem liberi nu pot fi adevărate simultan sunt cunoscuţi ca *incompatibilişti*. Un moment de cugetare ne va arăta clar că pot exista atât incompatibilişti care cred că avem toate motivele să considerăm că lumea este deterministă şi să concluzionăm, ca atare, că nu

putem fi liberi, cât şi incompatibilişti care sunt convinşi că suntem liberi şi concluzionează, prin urmare, că determinismul trebuie să fie fals. Şi, într-adevăr, ambele tipuri de incompatibilişti există. Primii sunt cunoscuţi ca „determinişti radicali" (din cauza intransigenţei acestora în privinţa implicaţiilor determinismului). Argumentaţia schiţată mai sus este una cu care numeroşi determinişti radicali ar fi întru totul de acord (*cf.* Skinner, 1971), dar există şi alţii care s-ar opune pasului 5, adică pretenţiei că nihilismul rezultă din adevărul determinismului. Aceştia din urmă adoptă o formă a utilitarismului de un instrumentalism brut, astfel încât atunci când comportamentul este influenţabil prin recompensă sau pedeapsă, ajutor pozitiv sau negativ şi aşa mai departe (*cf.* Edwards, 1961) îl putem considera bun din punct de vedere moral, dar numai în aceeaşi manieră în care considerăm că animalele de companie bine antrenate se poartă bine atunci când răspund în modul dorit.

Incompatibiliştii care sunt convinşi că suntem liberi şi că, prin urmare, determinismul este fals, sunt cunoscuţi ca „libertarieni" (a nu fi confundaţi cu libertarienii politici, care urmăresc să minimalizeze rolul statului). Ei acceptă că, dacă determinismul ar fi adevărat – pasul 1 din argumentaţia de mai sus –, paşii ulteriori ar urma într-adevăr. Dar, susţin ei, determinismul este fals pentru că, cel puţin în anumite situaţii, putem acţiona liber. Cele mai comune versiuni ale libertarianismului sunt cele *contracauzale* (Campbell, 1957). Potrivit libertarianisului contracauzal, deşi trăim într-o lume care este în mare măsură deterministă, în acele ocazii în care acţionăm liber acţionăm fără a fi determinaţi de stări sau evenimente (cum ar fi dorinţele noastre), despre care este plauzibil să gândim că operează în mod determinist. Eurile noastre acţionează mai degrabă „în opoziţie faţă" sau poate transcend asemenea forţe deterministe. Deşi această explicaţie este vagă şi pare să sugereze că atunci când acţionăm liber, noi (eurile noastre interiore ?) avem puterea de a acţiona împotriva legilor naturii, această idee ar putea fi înţeleasă cel mai rezonabil ca o pretenţie că atunci când acţionăm raţional acţiunile noastre sunt explicabile raţional, însă nu determinist. Într-o asemenea interpretare, *motivele* sunt radical diferite de *cauze* (compară cu Kant ; vezi capitolul 14, „Etica lui Kant"). Una dintre obiecţiile comune (Hobart, 1966) este că o libertate de tip libertarian, fiind necauzată, ar fi lipsită de valoare fiindcă, dacă deciziile şi acţiunile libere sunt doar rezultate fortuite sau aleatorii, a decide sau a acţiona liber nu înseamnă că deţii controlul. Punând accentul pe explicaţia raţională, mai degrabă decât pe cea cauzală a deciziilor şi a acţiunilor, libertarienii contracauzali pot evita această obiecţie frecventă. Nu acelaşi lucru poate fi spus despre un alt grup de libertarieni, existenţialiştii. Existenţialiştii, de la Kierkegaard până la Sartre au proclamat că a fi pe deplin uman înseamnă a face alegeri radicale ; aceasta înseamnă alegeri care nu numai că nu sunt determinate, dar alegeri pentru care nu se poate oferi vreun sprijin raţional convingător. Numai luând asemenea decizii şi ocolind toată retorica justificărilor ne putem transforma în agenţi responsabili.

Alţi libertarieni susţin că, din moment ce acţiunile libere au un statut unic, ele pot fi cel mai bine înţelese ca fiind cauzate în mod unic, adică de către un agent care nu este el însuşi cauzat să acţioneze în acest mod. Acesta este cunoscut ca libertarianism de tip agent-cauză (Chisholm, 1964 ; van Inwagen, 1983). Această mutare rupe lanţul determinist, înţeles ca un eveniment cauzând alt eveniment, dar a părut celor mai mulţi filosofi

contemporani ca depinzând pentru forţa lui explicativă de o idee obscură a cauzalităţii, dacă nu chiar lipsită de coerenţă. O altă propunere care a exercitat o oarecare influenţă asupra contemporanilor este aceea că acţiunile libere sunt inteligibile deoarece corespund alegerilor şi scopurilor noastre (Wiggins, 1973). Deşi acest lucru pare destul de plauzibil, nu se potriveşte cu pretenţia contracauzaliştilor potrivit căreia deciziile şi acţiunile libere sunt explicabile raţional, dar nu deterministic, prin aceea că nu există nimic anume nedeterministic în ceea ce le priveşte. Prin urmare, aceasta ar putea fi susţinută la fel de bine şi de către *compatibilişti*.

„Compatibiliştii" resping raţionamentul de mai sus ca nevalid. Procedând astfel, ei nu trebuie să susţină că determinismul rezistă, numai că, dacă ar rezista, acest lucru ar fi compatibil cu libertatea noastră de a decide şi de a acţiona. Compatibiliştii au utilizat numeroase strategii pentru a-şi apăra convingerea comună potrivit căreia putem fi simultan determinaţi şi liberi. Probabil cele mai faimoase au fost tentativele de a arăta că, până şi într-o lume deterministă, am putea decide şi acţiona altfel decât decidem şi acţionăm de fapt, *cu condiţia* că am alege sau am vrea să facem aşa. Aşa-numitele analize „ipotetice" ale cerinţei de a fi responsabili moral – vezi pasul 4 în raţionamentul schiţat mai devreme – au fost aprig criticate. Dintre aceste critici, una pe care mulţi o consideră convingătoare sună în felul următor : Dacă determinismul este adevărat, legile naturii, considerate în conjuncţie cu o descriere a condiţiilor universului în orice moment dinaintea naşterii mele, determină orice afirmaţie adevărată despre comportamentul meu. Dar în mod sigur aş fi putut să mă abţin de la a mă comporta în aceste moduri numai dacă aş fi putut falsifica legile naturii sau modifica stările universului care erau adevărate înaintea naşterii mele. Din moment ce nu aş fi putut să fac nici unul dintre aceste lucruri, nici o analiză ipotetică a capacităţilor mele nu ar putea fi concepută în aşa fel încât să arate că aş fi putut să le fac (van Inwagen, 1983). Replica pe care ar da-o un compatibilist dispus la analiză ipotetică : Faptul că am avut capacitatea să aleg şi să mă comport diferit nu este contrazis de pretenţia că îmi lipseşte capacitatea de a răsturna în mod miraculos legile naturii sau de a face imposibilul prin schimbarea trecutului. Faptul că deţin capacitatea de a alege şi de a acţiona diferit faţă de modurile în care o fac de fapt (sau am făcut-o) *este în concordanţă cu faptul că eu nu exercit această capacitate*. Respectiv, nu există nici o neconcordanţă între sugestia că abilitatea mea de a acţiona diferit (o capacitate neexercitată) este doar capacitatea de a acţiona astfel dacă situaţiile din trecut ar fi fost altele decât au fost de fapt dacă mi-aş fi exercitat această capacitate. Dacă cu anumite prilejuri m-aş fi purtat diferit, atunci, pornind de la ipoteza potrivit căreia determinismul este adevărat, trecutul ar fi fost diferit.

O a doua strategie compatibilistă a fost aceea de a lăsa deoparte analizele ipotetice ale unor afirmaţii de tipul „ea ar fi putut face altfel", în favoarea considerării propoziţiilor care atribuie puterile de a săvârşi acţiuni particulare ca presupuse a fi adevărate, în absenţa acelor tipuri de factori care ar împiedica exercitarea unor astfel de puteri (Goldman, 1970 ; Dennett, 1984). Astfel, de exemplu, dacă se spune că pot să îmi tund gazonul, acest lucru va fi considerat ca adevărat cu excepţia cazului în care poate fi demonstrat că în prezent există vreun factor restrictiv (cum ar fi faptul că sunt în comă, că sunt sub influenţa unei comenzi posthipnotice de a nu tunde gazonul, că acesta este

acoperit cu zăpadă, că nu există nici o maşină de tuns funcţională…). Asemenea condiţii prohibitive sunt interpretate, desigur, sub forma condiţiei prohibitive pentru responsabilitatea morală chiar şi atunci când determinismul nu se află în discuţie. Dar argumentul fundamental aici este că, de vreme ce adevărul determinismului (sau falsitatea acestuia) pare să nu conteze pentru precizia înţelegerii a ceea ce putem şi nu putem face, compatibiliştii cu această convingere susţin că nu determinismul în sine ne privează de puterea de a face lucrurile şi altfel decât le facem. Mai degrabă factorii prohibitivi particulari sunt cei care au acest efect. Desigur că într-o lume deterministă va exista o explicaţie deterministă pentru prezenţa unui factor prohibitiv în orice situaţie particulară (gândiţi-vă, de exemplu, la sugestia posthipnotică menţionată mai sus). Dar aceasta nu face decât să confirme faptul că nu toate stările de lucruri determinate sunt incompatibile cu libertatea noastră de a acţiona aşa cum alegem sau dorim. Numai unele dintre acestea sunt. (Este demn de menţionat totuşi că, deşi, aşa cum am văzut, compatibiliştii care adoptă această a doua strategie resping abordarea analizei ipotetice, o analiză ipotetică sofisticată ar putea fi suplimentată cu explicaţia condiţiilor prohibitive – Young, 1979 ; Dennett, 1984.)

iii. Câteva tentative contemporane de a reorienta dezbaterea

Într-o contribuţie contemporană celebră la această dezbatere, Peter Strawson susţine că atitudinile şi comportamentele noastre interpersonale pornesc de la ideea că oamenii (maturi) sunt liberi şi sunt responsabili pentru acţiunile lor (Strawson, 1962). El argumentează că, într-o foarte mare măsură, reacţiile şi sentimentele noastre personale depind de (sau presupun) convingerile noastre privind atitudinile şi intuiţiile altora şi ale noastre. De aceea, atunci când percepem comportamentul cuiva ca neintenţional sau constrâns, nu experimentăm *reacţii participante* normale, cum ar fi resentimentul sau indignarea morală, ci adoptăm, în schimb, caracteristica atitudinii *obiective* sau clinice a relaţiilor impersonale. Dimpotrivă, când acţiunile altora indică bunăvoinţa, reauavoinţă sau indiferenţa pe care aceştia le intenţionează, există o varietate de reacţii participante pur şi simplu datorită implicării sau participării noastre în relaţii interpersonale. Astfel, recunoştinţa, bunăvoinţa, resentimentul, indignarea morală ş.a.m.d. sunt parte atât de integrantă a concepţiei noastre despre noi înşine şi despre alţii ca persoane, încât nu le-am putea abandona în felul în care ne-o pretind deterministii radicali. Deterministul radical într-adevăr insistă să judecăm semnificaţia acestor reacţii din punct de vedere obiectiv sau impersonal, o acţiune imposibil de dus la îndeplinire în interacţiunile noastre interpersonale cu alţii. Aşadar, indiferent dacă determinismul este adevărat sau nu, viziunea asupra propriei persoane nu este negociabilă. Aşadar, adevărul determinismului susţine în mod inutil libertatea, responsabilitatea morală, obligaţia morală, lauda, învinuirea şi pedeapsa. Deşi, prin urmare, contribuţia lui Strawson ar putea fi înţeleasă ca o strategie de respingere a incompatibilismului, ar fi mai corect să o înţelegem ca pe o încercare de a reorienta dezbaterea asupra a ceea ce este esenţial pentru viaţa morală şi nu asupra subtilităţilor intelectuale ale metafizicii.

A mai existat o asemenea reorientare a dezbaterii în opera lui Harry Frankfurt (1971 ; 1987). Acesta accepta faptul că a acţiona *liber* înseamnă, în esenţă, a face ceea ce vrei, dar a argumentat că este înşelător să crezi că acest lucru este valabil şi în cazul libertăţii de *voinţă*. O persoană poate fi liberă să facă ceea ce vrea fără să aibă o voinţă liberă. A te bucura de libertatea de voinţă înseamnă să fii liber să vrei ceea ce vrei să vrei sau, mai exact, să ai voinţa pe care o vrei. O asemenea viziune asupra libertăţii de voinţă este, susţine el, neutră prin raportare la adevărul determinismului. Este irelevant dacă avem voinţa pe care o vrem din cauza unui proces determinist sau din cauza şansei (norocului). (Un libertarian ar fi înclinat să înţeleagă acest mod de a pune problema ca tendenţios.) Ce înseamnă să avem voinţa pe care o vrem ? Înseamnă a avea capacitatea de a forma voliţiuni de ordin secundar, adică, de a fi capabili să vrem ca o anumită dorinţă să fie determinată de voia noastră. Un narcoman ezitant care are necesităţi conflictuale de prim ordin (a lua un anumit drog sau a se abţine de la a-l lua) face ceea ce vrea să facă, indiferent în virtutea căreia dintre aceste dorinţe acţionează în final, însă, dacă ia drogul, el poate să spună cu adevărat că nu face acest lucru în urma voinţei sale libere, din moment ce se identifică cu dorinţa de a se abţine. În contrast, unei narcomane căreia nu îi pasă de propria voinţă şi, în felul acesta, nu are voliţiuni de ordin secundar în ceea ce priveşte dorinţa ei de a consuma droguri, îi lipseşte o voinţă liberă din cauza lipsei exprese de grijă faţă de propria ei voinţă. Aceasta este o idee atrăgătoare deoarece sugerează (mai ales în privinţa celor al căror comportament este considerat obligatoriu într-un anumit mod) că ceea ce obstrucţionează libertatea lor sunt dereglările în capacitatea oamenilor de a judeca raţional, mai degrabă decât vreo structură deterministă pe care ar avea-o lumea. Cu toate acestea ea a fost criticată pe baza faptului că, nefiind preocupată de etologia voliţiunilor de ordin secundar ale oamenilor, lăsa deschisă în mod neverosimil posibilitatea ca, de exemplu, cetăţenii din cartea lui Aldous Huxley, *Minunata lume nouă*, ale căror motivaţii sunt programate pentru a arăta că au voinţe libere (Watson, 1975 ; Slote, 1980). Dacă aşa stau lucrurile, atunci această propunere ar trebui să fie construită în aşa fel încât să confere dorinţelor de ordin mai înalt, dobândite în felul celor din cartea lui Huxley, un statut diferit de al celor dobândite de către agent printr-o evaluare reflexivă a dorinţelor ei (Young, 1986). Aceasta ar reinstaura controlul efectiv al agentului asupra propriului său comportament, şi, în egală măsură, ar readuce în discuţie problema dacă, atunci când evaluările reflexive sunt determinate, pot fi ele însele privite în mod corect ca aflându-se sub controlul agentului. Compatibiliştii consideră că regresul care se întrevede aici poate fi oprit ; incompatibiliştii, aşa cum am văzut înainte, neagă acest lucru. Exprimat altfel, compatibiliştii cred că este posibil să ne autopercepem ca fiinţe responsabile, morale, chiar dacă s-ar dovedi că noi, împreună cu tot ceea ce mai există în univers, suntem fiinţe determinate ; incompatibiliştii pretind că nu putem fi în acelaşi timp fiinţe responsabile moral şi fiinţe determinate.

iv. Responsabilitatea morală, recompense şi pedepse, nihilism

Merită să ne reamintim că, deşi problema dacă oamenii acţionează liber sau responsabil nu poate fi desprinsă de tipurile de întrebări metafizice pe care le-am analizat, ceea ce motivează aceste întrebări este preocuparea noastră pentru etică. În particular, în măsura în care putem considera pe cineva un agent liber, responsabil al unei acţiuni, putem evalua din punct de vedere moral atât acţiunea, cât şi agentul. Dacă Jacinta a fost responsabilă moral pentru acţiunile ei de a conduce periculos şi de a-l răni pe Cedric, comportamentul ei este condamnabil din punct de vedere moral şi ea însăşi este percepută ca deficientă moral prin aceea că nu a ţinut cont îndeajuns de interesele celorlalţi atunci când s-a comportat aşa cum a făcut-o.

Am văzut mai devreme că, potrivit lui Strawson, nu ne putem mulţumi să lăsăm la o parte reacţiile noastre chiar dacă, aşa cum susţin incompatibiliştii, asemenea atitudini ar fi nejustificabile obiectiv într-o lume deterministă. Să presupunem că Strawson are dreptate. Să presupunem, de asemenea, şi că determinismul este adevărat (şi recunoscut ca adevărat). Determiniştii radicali au dorit să susţină că, dat fiind adevărul determinismului, reacţiile pot avea, în cel mai bun caz, un rol de instrument, şi anume unul de control social (Edwards, 1961). Delictul nu va fi un comportament imoral (pentru că aceia care îl săvârşesc nu vor putea să facă nimic altceva). Dar va fi în continuare necesar să fie controlat pentru a nu supune interesele celor care nu ridică o problemă socială riscului intolerabil de a fi împiedicaţi de criminali. *In extremis*, potrivit determiniştilor radicali, ar fi justificabilă o forţă de control social implicând izolarea celor care prezintă un risc serios de a cauza moartea, vătămarea corporală sau distrugerea proprietăţii altora. Aceasta ar fi gândită mai precis ca o formă de carantină – noi luăm măsuri pentru a ne proteja împotriva purtătorilor de boli contagioase deşi aceştia nu sunt consideraţi, de obicei, reponsabili pentru pericolul pe care îl reprezintă pentru societate. Pe de altă parte, tratamentul terapeutic ar putea fi asociat cu o tentativă de reabilitare ca substitut pentru pedeapsă. Ambele abordări ar putea fi justificabile instrumental în termenii unor beneficii mai mari decât costurile.

Deşi una dintre asumpţiile de bază ale practicilor noastre *morale* cotidiene este că majoritatea contravenienţilor sunt pe deplin responsabili – excepţiile fiind unii minori, anumiţi indivizi dereglaţi psihic ş.a.m.d. – o mare parte a penologiei morale consideră nejustificată pedepsirea *legală* pentru motive ca acelea oferite de determiniştii radicali. Potrivit unor asemenea puncte de vedere, în afară de adevărul determinismului care ne arată că nici unul dintre noi nu este agentul liber, responsabil moral, presupus de practicile noastre morale şi legale, avem o mulţime de motive empirice pentru ideea conform căreia practicile penale tradiţionale sunt lipsite de succes şi trebuie înlocuite cu strategii mai eficiente. Chiar dacă nimeni nu merită să fie pedepsit, şi formele uzuale ale pedepselor nu au nimic demn de laudă, avem în continuare nevoie să-i protejam pe cei care respectă legea de cei care, din cauza psihologiei lor individuale sau a sociologiei situaţiei în care se află, încalcă legile (Murphy, 1973).

Capitolul 32, „Crimă şi pedeapsă”, ar trebui abordat din perspectiva problemelor morale pe care le ridică pedeapsa. Totuşi, un aspect demn de semnalat aici este acela că,

în ceea ce priveşte pedeapsa, este posibilă o alianţă între libertarieni şi anumiţi compatibilişti. Cu excepţia cazului în care un individ este cauza ultimă a unei acţiuni anumite, libertarienii insistă asupra faptului că este nepotrivită pedepsirea acestuia (deşi ar putea fi potrivită, cu toate acestea, oferirea unei forme alternative de instituţionalizare pentru a proteja comunitatea, cum ar fi un institut psihiatric sau reabilitarea terapeutică). Dar, în ceea ce priveşte justificările precum ignoranţa şi incapacitatea, nu există nici un motiv pentru ca libertarienii să nu fie de acord cu compatibiliştii. Atunci când compatibiliştii (cum ar fi Mackie, 1977) au adoptat o abordare instrumentalistă faţă de reacţiile morale de laudă sau învinuire şi faţă de cele legale de recompensă şi pedeapsă, au făcut-o mai des decât au respins-o din cauza negării de către ei a realismului susţinerilor privind greşeala morală, şi nu din cauza vreunei dorinţe de a îmbrăţişa o formă de libertate anemică. Compatibiliştii care sunt subiectivişti metaetici sau relativişti (vezi capitolul 39, „Relativismul") tind în mod similar să respingă orice fundamentare judiciară pentru pedeapsă şi propun în loc una integral consecinţialistă. Dar, încă o dată, aceasta nu înseamnă pentru ei să se alieze cu determiniştii radicali care resping relevanţa ideilor privind vina morală pentru folosirea sancţiunilor sociale. Acesta este motivul pentru care ei se pot uni cu compatibiliştii care sunt realişti morali (vezi capitolul 35, „Realismul"), cum ar fi gânditori ca Strawson şi Frankfurt, şi cu libertarieni, în încercarea de a arăta că morala contează într-adevăr şi, prin urmare, nihilismul trebuie respins.

Referinţe

Campbell, C.A. : *On Selfhood and Godhood* (Londra : Allen and Unwin, 1957).

Chisholm, R.M. : „Human freedom and the self", în *The Lindley Lecture*, 1964. Reeditat în *Free Will*, G. Watson (coord.) (Oxford : Oxford University Press, 1982).

Edwards, P. : „Hard and soft determinism", în *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, S. Hook (coord.) (Collier Books, New York, 1961).

Frankfurt, H. : „Alternate possibilities and moral responsibility", în *Journal of Philosophy*, 66 (1969) pp. 829-839.

Frankfurt, H. : „Freedom of the will and the concept of a person", în *The Journal of Philosophy*, 68 (1971) pp. 5-20. Reeditat în *Free Will and Determinism*, G. Watson (coord.) (Oxford : Oxford University Press, 1982).

Frankfurt, H. : „Identification and wholeheartedness", în *Responsibility, Character and Emotions : New Essays in Moral Psychology*, F. Schoeman (coord.) (Cambridge and New York : Cambridge University Press, 1987).

Hobart, R.E. : „Free will as involving determination and inconceivable without it", în *Mind*, 43 (1934), pp. 1-27. Reeditat în *Free Will and Determinism*, B. Berofsky (coord.) (New York : Harper and Row, 1966).

Honderich, T. : *A Theory of Determinism : The Mind, Neuroscience, and Life Hopes* (New York : Oxford University Press, 1988).

Huxley, A. : *Brave New World* (1932) ; (Harmondsworth : Penguin, 1955).

Kant, I. : *Foundations of the Metaphysics of Morals*.

Lucas, J.R. : *The Freedom of the Will* (Oxford : Oxford University Press, 1970).

Mackie, J.L. : *Ethics : Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth : Penguin, 1977).
Murphy, J.G. (coord.) : *Punishment and Rehabilitation* (Belmont, Cal. : Wadsworth, 1973).
Skinner, B.F. : *Beyond Freedom and Dignity* (New York : Knopf, 1971).
Slote, M. : „Understanding free will”, în *Journal of Philosophy*, 77 (1980), pp. 136-151.
Strawson, P.F. : „Freedom and resentment”, în *Proceedings of the British Academy*, 48 (1962), pp. 1-25, reeditată în *Free WillI*, G. Watson (coord.) (Oxford : Oxford University Press, 1982).
Watson, G. : „Free agency”, în *Journal of Philosophy*, 72 (1975), pp. 205-220. Reeditată în *Free Will*, G. Watson (coord.) (Oxford : Oxford University Press, 1982).
Young, R. : „Compatibilism and conditioning”, în *Noûs*, 13 (1979), pp. 361-378.
Young, R. : *Personal Autonomy : Beyond Negative and Positive Liberty* (Londra şi New York : Croom Helm and St Martin’s Press, 1986).

Bibliografie suplimentară :

Dennett, D. : *Elbow Room : The Varieties of Free Will Worth Wanting* (Oxford : Clarendon Press, 1984).
Goldman, A. : *A Theory of Human Action* (Englewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall, 1970).
van Inwagen, P. : *An Essay on Free Will* (Oxford : Clarendon Press, 1983).
Watson, G. (coord.) : *Free Will* (Oxford : Oxford University Press, 1982).
Wiggins, D. : „Towards a reasonable libertarianism”, în *Essays on Freedom of Action*, T. Honderich (coord.) (Londra : Routledge and Kegan Paul, 1973).
Young, R. : *Freedom, Responsibility and God* (Londra : Macmillan ; New York : Barnes and Noble, 1975).

Postfaţă

Peter Singer

Ar fi uşor să considerăm etica o disciplină în care, din timpuri străvechi, susţinătorii unor viziuni opuse s-au angajat în dispute interminabile fără vreo perspectivă de soluţionare. Până la urmă, nu are fiecare cultură propria ei tradiţie etică, aflată fără speranţă în dezacord cu toate celelalte ? Şi nu există chiar şi în cadrul îngust al eticii filosofice occidentale moderne diferenţe ireconciliabile în privinţa a ceea ce este bine sau obligatoriu ? Ba mai rău, filosofii nu pot nici măcar să cadă de acord asupra a ceea ce facem atunci când lansăm asemenea judecăţi etice : dacă descriem vreun soi de realitate morală sau exprimăm propriile atitudini, prescriind ceea ce este de făcut.

Cuprinsul acestui *Tratat de etică* pare să confirme o asemenea viziune. Un rezumat lapidar ar putea suna în felul următor : în prima parte vedem cât de puţin cunoaştem despre originea eticii, despre modul în care etica se cristalizează în societăţile de mici dimensiuni în forme foarte diferite faţă de cele pe care le ia în propriile noastre societăţi şi despre modul în care scrierile etice străvechi reflectă deja o varietate de concepţii privind modul în care trebuie trăită viaţa. Apoi, sunt expuse marile tradiţii etice, şi găsim divergenţe de opinii nu numai între diferitele tradiţii, ci chiar în sânul fiecărei tradiţii. Istoria eticii filosofice occidentale arată cum, de la cei mai vechi gânditori greci şi până în zilele noastre, vechile poziţii filosofice au reieşit periodic la suprafaţă, iar vechile bătălii au trebuit reluate în termeni mai moderni. Atunci când, în partea a patra, volumul trece de la trecut la prezent, ni se oferă numeroase teorii despre cum ar trebui să trăim şi despre natura eticii, toate plauzibile, dar fiecare fiind în contradicţie cu toate celelalte abordări. Din moment ce concluzionăm cu un set de provocări la adresa întregului demers al eticii, vom încheia desigur cartea într-o lamentabilă stare de confuzie, neştiind ce să credem despre nici o parte a ei.

Pe măsura însă ce închei editarea acestui volum, rămân cu o impresie foarte diferită. Dacă etica este un puzzle, atunci ne aflăm în stadiul în care am aşternut toate piesele şi începem să vedem conturul întregii imagini. Fiindcă etica *nu* este o serie lipsită de sens de lucruri diferite, pentru oameni diferiţi, în timpuri şi locuri diferite. Mai degrabă, pe fundalul unor abordări diverse istoric şi cultural la adresa întrebării despre cum ar trebui să trăim, gradul de convergenţă este uimitor. Natura umană are constantele ei şi există un număr limitat de moduri în care fiinţele umane pot convieţui şi progresa ; într-adevăr, aşa cum a argumentat eseul introductiv al volumului, unele dintre caracteristicile comune naturii umane în societăţi diferite sunt comune naturii oricăror mamifere cu o existenţă lungă, inteligente şi sociale şi se reflectă în comportamentul nostru la fel cum se reflectă în cel al altor primate.

Prin urmare, ceea ce este recunoscut ca virtute într-o societate sau tradiţie religioasă este foarte probabil să fie recunoscut ca o virtute în celelalte ; desigur, seturile de virtuţi elogiate într-o tradiţie majoră nu alcătuiesc niciodată o parte substanţială a seturilor viciilor unei alte tradiţii majore. (Excepţiile tind să fie de scurtă durată, fiind vorba despre anumite societăţi aflate în declin

sau autodistrugere.) Mai mult, în interiorul fiecărei tradiţii pot fi observate aceleaşi curente oscilatoare : există perioade în care accentul este pus pe îndeplinirea datoriilor, a obligaţiilor sau a rolurilor convenţionale ; apoi va apărea un mare reformator, susţinând că ne-am afundat într-atât în obedienţa faţă de reguli, că suntem atât de convenţionali în modurile noastre de a gândi şi de a acţiona, încât am uitat valorile superioare prin care trebuie justificate înseşi convenţiile morale. Astfel, Buddha a accentuat renunţarea la sine, mai degrabă decât grija pentru ritualurile hinduse ale timpului, la fel cum Mo Tzi a demonstrat că trebuie să urmăm dragostea universală, nu îndatoririle particulare specificate de confucianism, şi la fel cum Iisus a învăţat că dragostea faţă de Dumnezeu şi aproape era mai importantă decât respectarea literei legii morale iudaice.

În mod cert, această oscilaţie ar putea fi interpretată ca nimic mai mult decât un conflict recurent, insolvabil, între o etică bazată pe reguli şi una bazată pe consecinţe – un conflict care, aşa cum arată articolele care compun partea a patra, este încă actual în etică. Dar am putea, de asemenea, să considerăm aceste două viziuni ale eticii ca aspecte indispensabile pentru o descriere completă a naturii eticii. Orice tentativă de a explica sau de a înţelege fenomenul eticii trebuie să acorde fiecărei tendinţe locul cuvenit ; şi, deşi o asemenea explicaţie a eticii nu ar justifica prin ea însăşi vreo teorie etică particulară care încearcă să răspundă la întrebarea despre cum ar trebui să trăim, o înţelegere mai bună a naturii eticii ne-ar uşura cel puţin sarcina de a vedea ce fel de răspuns ar putea necesita acea întrebare.

Aplicaţiile teoriei etice chestiunilor practice în partea a cincea indică dezacorduri privind numeroase puncte particulare, dar împărtăşesc o ipoteză comună : până şi cele mai dificile probleme etice practice pot fi supuse discuţiei şi argumentaţiei. Potrivit cel puţin unora dintre viziunile privind natura eticii, a raţiona asupra acesteia nu ar fi mai profitabil decât a raţiona asupra chestiunilor de gust. Cu toate acestea ar putea cineva să susţină că argumentele din capitolele aceastei secţiuni în general – nu ici şi colo asupra unor puncte specifice, ci în mod sistematic şi ca întreg – eşuează în a progresa către scopul unor concluzii mai bine întemeiate raţional privind sărăcia globală, mediul, eutanasia, avortul şi toate celelalte chestiuni acoperite în această parte a cărţii ? Eu îmbrăţişez o viziune mult mai pozitivă asupra realizărilor eticii aplicate ; o viziune care recunoaşte că putem conveni asupra unor standarde ale raţionamentului bun sau rău în etică, ca şi în alte zone ale vieţii intelectuale. Consider că eseurile din partea a cincea sprijină această viziune.

Cu toate acestea, abia citind partea a şasea despre natura eticii am fost cel mai izbit de gradul neaşteptat în care scriitori care începuseră din puncte foarte diferite păreau că se îndreaptă toţi în aceeaşi direcţie. Gândiţi-vă la implicaţiile capitolelor care urmează. Pentru Michael Smith, care apără o viziune realistă a eticii, acel tip de realitate morală obiectivă care ar putea fi în concordanţă cu natura călăuzitoare a eticii poate fi găsită nu în vreun set de fapte bizare despre univers, ci în motivele acţiunii pe care le-am accepta dacă am raţiona în anumite condiţii idealizate. Obiectivitatea moralei, atunci, se reduce la posibilitatea ca, dacă am raţiona toţi în asemenea condiţii, am ajunge la aceleaşi condiţii. Jonathan Dancy, scriind despre intuiţionism, o altă viziune realistă sau obiectivă a eticii, neagă faptul că intuiţia oferă un mijloc de a percepe fapte morale. În schimb, Dancy hotărăşte că cea mai plauzibilă versiune a intuiţionismului este una care priveşte „faptele" morale ca motive recunoscute în exerciţiul judecăţii noastre practice. James Rachels abordează aceste întrebări din direcţia opusă. El începe cu o descriere subiectivistă a eticii care consideră sentimentele de aprobare ca bază a judecăţii etice. Cu toate acestea Rachels găseşte aceasta şi alte versiuni succesive mai rafinate ale subiectivismului etic nesatisfăcătoare, pentru că nu oferă posibilitatea suficientă pentru dezacord şi argumentaţie raţională privind etica. Încercarea finală a lui Rachels de a oferi o formulare adecvată a subiectivismului este una în care sentimentele noastre individuale de aprobare sunt atât de constrânse de cerinţele imparţialităţii şi ale caracterului rezonabil, încât rezultatul este greu de distins de noţiunea obiectivă de motive pentru acţiune la care au ajuns Smith

şi Dancy. Mai mult, aşa cum observa Rachels însuşi, această concluzie se apropie în privinţe importante de cea a prescriptivismului universal, teoria etică propusă de R.M. Hare, care ne pretinde să desfăşurăm raţionamentele etice sub constrângerea posibilităţii universalizării. Hare însuşi, în capitolul său despre prescriptivismul universal, argumentează că această constrângere poate fi suficientă pentru a ne conduce la concluzii comune despre cum să acţionăm, concluzie care se bazează pe o metodă de gândire sprijinită nu numai de utilitarişti şi de Kant, ci şi de Regula de Aur care, aşa cum au arătat capitolele din partea a doua, este centrală multora dintre marile tradiţii etice.

Aceasta este, trebuie să recunoaştem, o asociere selectivă a temelor comune. Concluziile capitolelor despre naturalism şi relativism nu se potrivesc atât de simplu cu cele ale altor capitole din partea a şasea ; dar, în acelaşi timp, concluziile lor nu sunt incompatibile, în mod strict, cu abordarea comună pe care am identificat-o. Pentru a apăra această abordare comună împotriva unora dintre provocările mai radicale formulate în capitolele din partea a şaptea ar trebui să ştim că ea ar putea răspunde acestor provocări, sau că ele ar putea fi incluse cumva într-o viziune a moralei care se bazează pe un nucleu comun. Dacă aceasta s-ar putea realiza nu este o întrebare care îşi poate găsi un răspuns aici ; dar perspectivele mi se par încurajatoare. Continuu să cred că puzzle-ul eticii începe să se contureze şi că lipsesc foarte puţine, dacă nu chiar nici o piesă.

Index